

## SUSTANCIA, AUTOCONCIENCIA Y LIBERTAD



JUAN FERNANDO SELLÉS

SUSTANCIA,  
AUTOCONCIENCIA Y LIBERTAD

ESTUDIO SOBRE LA ANTROPOLOGÍA  
DE ANTONIO MILLÁN-PUELLES

Cuadernos de Pensamiento Español

CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

M<sup>a</sup> Idoya Zorroza

DIRECTORA

David González Ginocchio

SECRETARIO

ISBN: 978-84-8081-406-5

Depósito Legal: NA 2064-2013

Pamplona

Nº 48: Juan Fernando Sellés,

*Sustancia, autoconciencia y libertad.*

*Estudio sobre la antropología de Antonio Millán-Puelles*  
2013

© Juan Fernando Sellés

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

31080 Pamplona. Tfn.: 948 42 56 00. Fax: 948 42 56 36

ULZAMA DIGITAL, S.L., Pol. Ind. Areta. Huarte calle A-33. 31620 Huarte (Navarra)

## ÍNDICE

PRÓLOGO.....	11
CAPÍTULO I: EL MODELO CATEGORIAL SUSTANCIA-ACCIDENTES EN ANTROPOLOGÍA	
Presentación .....	13
1. Si el hombre ‘es’ o ‘tiene’ historia: la antropología de <i>Ontología de la existencia histórica</i> (1955) y <i>Fundamentos de filosofía</i> (1955) .....	15
2. Consideraciones antropológicas en torno a tres trabajos (1957-1963) ....	19
3. Persona y desarrollo de la personalidad: <i>La formación de la personalidad humana</i> (1963).....	22
4. Reflexiones antropológicas sobre <i>La estructura de la subjetividad</i> (1967).....	25
5. La concepción del ser humano en <i>Sobre el hombre y la sociedad</i> (1976).....	28
6. La noción de persona en <i>Léxico filosófico</i> (1984-2002) y en “La formación de la persona” (1988) .....	33
7. El concepto de persona en <i>La libre afirmación de nuestro ser</i> (1994) y en <i>El interés por la verdad</i> (1997).....	36
8. Conclusiones antropológicas de algunos artículos tardíos (1995-1998) y del tomo II de <i>La lógica de los conceptos metafísicos</i> (2003) .....	40
9. La persona tras la muerte en <i>La inmortalidad del alma humana</i> (2008). .....	46
Conclusiones .....	50
CAPÍTULO II: LA RELACIÓN ENTRE SUBJETIVIDAD-AUTOCONCIENCIA	
Presentación .....	55
1. El método del conocimiento de sí en algunos trabajos iniciales (1957-1965) .....	56
2. La reflexividad noética en <i>La estructura de la subjetividad</i> (1967).....	58
3. El modelo de conocimiento propio en “En torno a la idea del ‘yo’” (1970-1) .....	70
4. La autoconciencia en <i>Teoría del objeto puro</i> (1990).....	71

5. La propuesta del auto-conocimiento en <i>La libre afirmación de nuestro ser</i> (1994).....	74
6. El conocimiento de sí en <i>El valor de la libertad</i> (1995) y <i>Ética y realismo</i> (1996).....	76
7. Consideraciones gnoseológicas sobre <i>El interés por la verdad</i> (1997)...	80
8. Acotaciones a la autoconciencia en “Valor y contravalor de la persona humana” (1998) .....	83
9. El conocimiento propio en <i>Léxico filosófico</i> (1982-2002) .....	83
Conclusiones .....	85
CAPÍTULO III: EL BINOMIO NATURALEZA-LIBERTAD	
Presentación .....	89
1. El enfoque sobre la libertad en sus primeros escritos (1951-1958) .....	90
2. La noción de libertad en trabajos varios (1958-1966) .....	96
3. El concepto libertad en <i>La estructura de la subjetividad</i> (1967) y “En torno a la idea del ‘yo’” (1971).....	100
4. La percepción de la libertad en <i>Sobre el hombre y la sociedad</i> (1976) y en <i>Universidad y sociedad</i> (1976) .....	102
5. El sentido de la libertad en cinco artículos (1981-1988) .....	112
6. La idea de libertad en <i>La libre afirmación de nuestro ser</i> (1994) .....	120
7. La concepción de la libertad en <i>El valor de la libertad</i> (1995) .....	124
8. El significado de la libertad en <i>Ética y realismo</i> (1996) y en “Las Humanidades y la Universidad” (1998) .....	133
9. La voz ‘libertad’ en <i>Léxico filosófico</i> (1984-2002) .....	136
Conclusiones .....	139
EPÍLOGO .....	143
BIBLIOGRAFÍA	
1. Fuentes: libros .....	147
2. Fuentes: escritos menores .....	147
3. Bibliografía secundaria .....	148

## PRÓLOGO

Antonio Millán-Puelles (1921-2005), Catedrático de Metafísica, fue profesor de la Universidad Complutense de Madrid y perteneció a la Real Academia de las Ciencias Morales y Políticas. De aguda inteligencia y fina ironía buscaba la claridad en lo estudiado y en las palabras para exponerlo. Sus fuentes principales fueron la fenomenología de Husserl y el realismo de Tomás de Aquino, aunque también conoció bien el pensamiento de Aristóteles, Kant, Heidegger, y otros.

Hasta el momento contamos con publicaciones de todo tipo (libros, tesis doctorales, artículos...) que versan sobre alguno de los temas antropológicos de Millán-Puelles, pero en el que ahora se publica se estudian los núcleos de su propuesta antropológica: la dualidad *sustancia-accidentes*, el par *subjetividad-autoconciencia*, y el binomio *naturaleza-libertad* dedicando a cada uno de ellos un capítulo.

De los 19 libros que, según José Escandell, consta la obra de Millán-Puelles<sup>1</sup>, el autor de este trabajo ha tenido en cuenta 16 para la confección del mismo, pues cuenta ya con un estudio aparte sobre la publicación *Economía y libertad* (su versión posterior abreviada es *De economía y libertad*). De modo que sólo ha excluido –por no estar centrados en antropología– tres libros: el primero que publicó: *El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann*, otro titulado *La función social de los saberes liberales*, y uno de los últimos: el Tomo I de *La lógica de los conceptos metafísicos: La lógica de los conceptos trascendentales*, en el que –siguiendo a Tomás de Aquino– se analizan los conceptos de ‘ente’, ‘cosa’, ‘uno’, ‘aliquid’, ‘verdad’ y ‘bien’. Por su parte, aquí se estudian asimismo 15 obras menores de Millán-Puelles (artículos, comunicaciones a congresos, conferencias...) centradas en temas antropológicos. De modo que, como el cotejo de los trabajos del pensador gaditano ha sido exhaustiva, seguramente el lector podrá hacerse cargo de sus tesis centrales sobre el hombre en las tres vertientes aquí estudiadas: la ontológica, la de la libertad, y la gnoseológica.

---

<sup>1</sup> Cfr. J. Escandell, “Los diecinueve libros y medio de Antonio Millán-Puelles”, en <http://www.arbil.org/97jose.htm>. Cfr. del mismo autor: “Obras de Antonio Millán-Puelles y breve bibliografía secundaria”, *Pensamiento*, 62/232 (2006), pp. 139-157.

Por último, en el capítulo de agradecimientos, quiero reconocer a Don Antonio Millán-Puelles el valor de su obra filosófica publicada y asimismo su magisterio oral –cursos breves y seminarios que impartió en la Universidad de Navarra–, del cual llegué a participar en el comienzo de mi andadura filosófica durante los primeros cursos de la Licenciatura de Filosofía. Agradezco también a M<sup>a</sup> Idoia Zorroza su atenta lectura y sugerencias que sin duda han favorecido este trabajo.



# CAPÍTULO I

## EL MODELO CATEGORIAL

### SUSTANCIA-ACCIDENTES EN ANTROPOLOGÍA

#### Presentación

La distinción entre sustancia y accidentes fue establecida primeramente por Aristóteles en *Categoriae* para distinguir los diversos componentes de la realidad física. De hecho, se trata de un modelo que aplicó fundamentalmente a la filosofía de la naturaleza, si bien este sentido del acto (como *entelécheia*) no fue ni el único ni el más importante para el Estagirita, dado que además lo estimó diferente de otro acto (acto como *enérgεια*), principalmente atribuido al conocer –si bien empleó este término también para hablar del ser divino–.

Algunos de los comentadores aristotélicos posteriores priorizaron la concepción del acto como *entelécheia*, mientras que otros, en cambio, lo hicieron sobre el acto como *enérgεια*<sup>1</sup>: los primeros usaron el paradigma de sustancia y accidentes (sustancia entendida como *entelécheia*) para investigar otras franjas de la realidad además de la física, como la espiritual, aplicándolo también al hombre. El tratamiento antropológico realizado por Antonio Millán-Puelles se enmarca

---

<sup>1</sup> Parto de la posición de Leonardo Polo quien afirma que: “La *enérgεια* no es el acto primero. Es lo que sacó en limpio la tradición aristotélica, sobre todo a partir de Averroes. Este conduce la interpretación de Aristóteles por la línea de la *entelécheia*: la *entelécheia* es acto primero. Según esto, Aristóteles sería un filósofo de la sustancia, o la metafísica un tratado de la sustancia. Sin embargo, esto es una equivocación. Ahora bien, los textos parecen indicar que la *enérgεια* es lo primordial en el planteamiento aristotélico”; L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, Eunsá, Pamplona, 2001, p. 183. “La apuesta por el Aristóteles sustancialista, por la idea de que el más importante de los sentidos aristotélicos del acto es la *entelécheia*, aunque haya sido descubierto más tarde, es frecuente. Pero no es satisfactoria. Más aún: hay grandes dificultades para aceptarla. En efecto, si decimos que la *entelécheia*, la forma sustancial, es el sentido primario del acto, entonces la *enérgεια*, por muy acto que sea, será un acto segundo; en definitiva, será un accidente”; L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, p. 184. “Si Aristóteles es sustancialista, ha cometido un dislate teológico, porque ha transformado un accidente en lo superior, pues una operación, un acto ejercido, es un accidente, un acto segundo. ¿Cómo es posible que un acto segundo se absolutice, sea el *próton*, Dios mismo?”; L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, p. 184.

en esta dirección, pues para él el acto como *enérgeia* se incorpora a su estudio del conocimiento humano, pero la comprensión y exposición de la realidad humana se realiza desde el esquema categorial de la *entelécheia*, considerando al hombre como una ‘sustancia’, ‘naturaleza’, o ‘esencia’<sup>2</sup> permanente en la que inhiere accidentes de diverso tipo –unos innatos y otros adquiridos–.

En este capítulo vamos a exponer las principales conclusiones de Millán-Puelles al respecto, examinando al mismo tiempo las virtualidades y limitaciones del modelo sustancialista. Para ello se han revisado las obras de Millán-Puelles que –a nuestro entender– están centradas principalmente en el tema que nos ocupa. Ellas son, por orden cronológico<sup>3</sup>: *Ontología de la existencia histórica* (1955), *Fundamentos de filosofía* (1955), “Maeztu y la defensa del espíritu” (1957), “La teoría del ser viviente en Platón” (incluido en *La claridad en filosofía y otros estudios*, 1958), *La formación de la personalidad humana* (1963), *La estructura de la subjetividad* (1967), *Sobre el hombre y la sociedad* (1976), *Léxico filosófico* (1984-2002), *La libre afirmación de nuestro ser* (1994), *El interés por la verdad* (1997), *La lógica de los conceptos metafísicos. Tomo II: La articulación de los conceptos extracategoriales* (2003), y el libro póstumo *La inmortalidad del alma humana* (2008). A estos trabajos previamente enumerados deben sumarse otros trabajos menores, como: “La dialéctica de la intimidad y transcendencia en la superación de la antropología subjetivista” (1963), “El sentido trascendente de la existencia y la educación” (1982), “La formación de la persona” (1988), “El origen del mundo y del hombre” (1995) y “Valor y contravalor de la persona humana” (1998).

Ciertamente, los trabajos mencionados no son, desde luego, ni los únicos libros ni los únicos artículos de Millán-Puelles que abordan temática antropológica<sup>4</sup>. Junto a ellos deben ser considerados también: *Economía y libertad* (1974), *De economía y libertad* (1985) –una versión abreviada del anterior–, *El valor de*

<sup>2</sup> Estos términos, que Millán-Puelles y un gran número de autores consideran como equivalentes, sin embargo no necesariamente lo son, al menos en Aristóteles, porque hay movimientos que en la *sustancia* son externos, mientras que en la *naturaleza* son internos, lo cual indica que la naturaleza es creciente, no en cambio, la sustancia. Por su parte, *esencia* denota mayor perfección, más orden, que las precedentes.

<sup>3</sup> La referencia bibliográfica completa se encuentra en la Bibliografía final de este trabajo.

<sup>4</sup> Se han dejado de lado otros libros del autor que pueden encuadrarse en otras disciplinas filosóficas (teoría del conocimiento, filosofía social, metafísica, etc.), a saber: *El problema del ente ideal* (Instituto Luis Vives de Filosofía, Madrid, 1947), su tesis doctoral sobre la índole de las ideas según Husserl y Hartmann; *La función social de los saberes liberales* (Rialp, Madrid, 1961), que versa sobre la vertiente social dichos saberes; *Universidad y sociedad* (Rialp, Madrid, 1976); *Teoría del objeto puro* (Rialp, Madrid, 1990), tal vez su libro más relevante y en el que se estudia, sobre todo, el estatuto del objeto pensado, y, por último, *La lógica de los conceptos metafísicos*, t. I: *La lógica de los conceptos trascendentales* (Rialp, Madrid, 2002).

*la libertad* (1995) y *Ética y realismo* (1996). Sin embargo a ellos los abordaremos preferentemente –junto con uno el mencionado *Sobre el hombre y la sociedad*–, al considerar en el capítulo III el problema de la libertad<sup>5</sup>.

Lo que sigue son una serie de puntos que he querido destacar de la antropología de Millán-Puelles, considerados desde la perspectiva de revisión y superación: la relación del hombre con la historia, persona y personalidad, estructura de la subjetividad, la noción de persona, persona e inmortalidad.

### **1. Si el hombre ‘es’ o ‘tiene’ historia: la antropología de *Ontología de la existencia histórica* (1955) y *Fundamentos de filosofía* (1955)**

1. La tercera parte de la *Ontología de la existencia histórica* está dedicada a ‘El hombre como ser histórico’. En él Millán-Puelles advierte que la historia no es propiamente sujeto, sino que más bien el sujeto de la historia es el propio hombre<sup>6</sup>. De este modo enfrenta la tesis propia del historicismo –que implica un fenomenismo–. Así se pregunta si el hombre ‘es’ o ‘tiene’ historia, es decir, si la historia es ‘sustancial’ o ‘accidental’ al ser humano.

En su respuesta Millán-Puelles se inclina –tomando pie de las categorías clásicas–, por una solución que parece intermedia: la historia es un accidente ‘propio’ humano<sup>7</sup> (del mismo nivel que el ‘ser risible’ al que aludían los medievales). Con esta tesis quiere distanciarse de dos versiones limitadoras: por un lado, del ‘sustancialismo’, para el que el hombre es una naturaleza y la historia

---

<sup>5</sup> En ese lugar se tratarán también estos otros textos en los que aparecen referencias a la libertad: *Persona humana y justicia social* (1962) –que considera la libertad desde un estudio centrado fundamentalmente en la justicia–; los artículos “Cinco lecciones sobre la libertad” (1981), “Amor a la libertad” (1986) y “Maeztu y la libertad” (1986).

<sup>6</sup> “La historia nos acostumbra a dirigirnos hacia el hombre concreto, hacia la *humanitas* real y en ejercicio de sí misma en el despliegue de sus situaciones”; A. Millán-Puelles, *Ontología de la existencia histórica*, ed. J. Pueyo, Madrid, 1951, p. 154.

<sup>7</sup> “Tener historia es esencial al hombre. El hombre es un ser radicalmente histórico. Lo que equivale a decir, en suma, que la historicidad es una *propiedad* humana, esto es, algo que de un modo necesario fluye de nuestra esencia, no limitándose a ser un puro accidente. Con esto no se dice que la historia emane unívocamente de nuestro ser, ni tampoco que la historicidad sea nuestra misma esencia. La historicidad, el carácter de ser histórico que al hombre conviene, le es, pues, esencial, pero no es su esencia, sino algo radicalmente afecto a ella, como la propiedad afecta radicalmente a la esencia y a ella se conecta de un modo necesario, sin que esto implique una verdadera identidad formal”; A. Millán-Puelles, *Ontología de la existencia histórica*, pp. 155-156.

es accidental; por otro lado, del ‘historicismo’, para el que la naturaleza humana es accidental y la historia es la realidad propia y esencial<sup>8</sup>.

Ciertamente, hablar de historia indica hablar de cambio, movimiento, pero también de permanencia de la sustancia humana: “el hombre es un ser histórico por existir en él, además de su propia y determinada naturaleza, algo que excede indefinidamente a toda determinación y que afectando de continuo nuevas formas, tiene una inagotable agilidad para superarlas”<sup>9</sup>. Eso que excede en el hombre es –para nuestro autor– la *libertad*. Lo que en el hombre hay de permanente, el sujeto o la naturaleza, no hace sin embargo que sea inmutable, puesto que es una realidad dinámica: la naturaleza humana ‘crece’ y por eso es el sujeto de la historia real. Aquí el ser humano es concebido como una ‘sustancia dotada de accidentes’<sup>10</sup> que afectan al ser sustancial: “somos un ser histórico en la medida en que no estamos totalmente hechos, es decir, por cuanto mantenemos una reserva de plasticidad junto a lo que en nosotros existe de actual”<sup>11</sup>. Millán-Puelles afirma, por un lado, que el hombre ‘no es historia’; y por otro, que es una realidad ‘constitutivamente histórica’. La aparente aporía u oposición entre ambas afirmaciones la responde señalando que “el hombre es constitutivamente histórico, sin que ello signifique que sea precisamente la historia lo que nos constituye en nuestro ser”<sup>12</sup>. Esto es posible –dice– porque “la naturaleza humana es accidentalmente perfectible”, a la par que el hombre es “un ser sustancialmente determinado”<sup>13</sup>. Según esto, “el hombre tiene historia en cuanto que su ser, aunque sustancialmente permanente, tiene capacidad para el revestimiento de nuevas modalidades accidentales”<sup>14</sup>.

Ahora bien, a esta respuesta se le cuestiona cómo puede ser sólo ‘accidental’ el cambio en el hombre, si con ese cambio el ser humano se juega su destino eterno; puesto que si el cambio accidental parece originar un cambio radical en la sustancia, no debería ser denominado ‘accidental’. Para su resolución el autor habla de una *naturaleza histórica* (si bien afirma en otra ocasión que ‘naturaleza’ e ‘historia’ son conceptos ‘antitéticos’), y que, como tal, no es un principio

<sup>8</sup> “Desde el punto de vista de la antropología, sustancialismo y fenomenismo son igualmente defectuosos”; A. Millán-Puelles, *Ontología de la existencia histórica*, p. 159.

<sup>9</sup> A. Millán-Puelles, *Ontología de la existencia histórica*, p. 163.

<sup>10</sup> Polo rechaza una concepción semejante en el sistema leibniziano; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. I, Eunsá, Pamplona, 1984, p. 113.

<sup>11</sup> A. Millán-Puelles, *Ontología de la existencia histórica*, p. 169.

<sup>12</sup> A. Millán-Puelles, *Ontología de la existencia histórica*, p. 170.

<sup>13</sup> “La realidad del hombre en cuanto sujeto de la historia es la unidad de un ser sustancialmente permanente y accidentalmente *perfectible*”; A. Millán-Puelles, *Ontología de la existencia histórica*, p. 171.

<sup>14</sup> A. Millán-Puelles, *Ontología de la existencia histórica*, p. 172.

pasivo sino activo, ya que puede determinarse a sí mismo<sup>15</sup>. Desde luego, no se trata de que al hombre le sobrevengan acontecimientos, sino que principalmente es él quien los genera; y con ellos cambia –para bien o para mal– configurando su curso histórico.

Sin embargo puede cuestionarse si tal cambio es exclusivamente ‘accidental’. Ciertamente, se advierte que tales cambios son posibles por la *razón humana*<sup>16</sup>; y según la definición clásica de hombre, hablamos de una realidad que es ‘animal racional’, donde lo ‘animal’ es lo genérico, y lo ‘racional’ lo específico, mas ¿es lo racional accidental?

2. Del libro más reeditado de Millán-Puelles, sus *Fundamentos de filosofía*, nos interesa atender aquí especialmente la sección dedicada al ser humano: “El hombre como unidad sustancial”<sup>17</sup>, que se enmarca en la tercera parte de la obra, *El ente vivo*. Al comienzo de su exposición responde afirmativamente a la pregunta de si la pluralidad de potencias y actos en lo humano se pueden reducir “a la unidad de una explicación total, acorde con el hecho de que todo hombre se aprehende a sí mismo como indiviso ‘yo’”<sup>18</sup>. Afirma, siguiendo la tradición, que en el hombre se da una sola alma que vivifica las diversas dimensiones humanas, sensibles e inmateriales. Y entiende el ‘yo’ –desde el modelo sustancia-accidentes aplicado al ser humano<sup>19</sup>– como “el sujeto único de toda su actividad viviente. Pero esto sería imposible si cada hombre fuese, no una unidad sustancial, sino un simple agregado”<sup>20</sup>. Como se ve, entiende el alma como ‘forma sustancial’ del cuerpo, la cual vivifica todas sus facultades, y considera las diversas potencias humanas como ‘accidentes’. La unión del alma y el cuerpo –añade– no es accidental, sino esencial; frente a todo dualismo y monismo,

<sup>15</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *Ontología de la existencia histórica*, p. 173.

<sup>16</sup> “Puede demostrarse que es la racionalidad humana [...] lo que, en definitiva, hace de un último fundamento de nuestra historicidad”; A. Millán-Puelles, *Ontología de la existencia histórica*, p. 176.

<sup>17</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *Fundamentos de filosofía*, Rialp, Madrid, <sup>2</sup>1958, parte III, cap. 15.

<sup>18</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *Fundamentos de filosofía*, p. 387.

<sup>19</sup> A. Millán-Puelles, *Fundamentos de filosofía*, pp. 398-399: respecto al hilemorfismo en el estudio de la realidad humana: “la teoría aristotélica no es otra cosa que una aplicación al ser humano de los conceptos del ‘hilemorfismo’ [...]. El hombre es un ente móvil, esto es, un ente susceptible de cambios. Según la concepción hilemorfista, todo ente móvil consta de materia prima y forma sustancial. Cada una de ellas es un ser incompleto [...]. La sustancia completa es la resultante de la forma sustancial y la materia prima [...]. Es la sustancia entera la que en rigor existe [...]. La forma sustancial ‘configura *esencialmente*’ a la materia prima [...]. Entre ellas no puede haber otra unión que la esencial, por componer las dos una sola esencia o naturaleza [...]. El alma, más que unirse al cuerpo, lo que hace es unir, estructurar a éste [...]. El cuerpo humano es la resultante de la materia prima y un alma espiritual”.

<sup>20</sup> A. Millán-Puelles, *Fundamentos de filosofía*, p. 388.

se defiende la ‘unidad sustancial alma-cuerpo’ y esto, por una razón experiencial: el hombre se aprende a sí mismo como un ente unitario, a pesar de sus diversas funciones: pensar, sentir, crecer corporalmente...

Por lo que se refiere al *origen* del hombre nuestro autor admite que “dada la diferencia específica entre el hombre y el animal irracional, no cabe que éste pueda engendrar a aquél”<sup>21</sup>. Y además, al alma humana tampoco la puede engendrar el hombre, añade, porque es espiritual. “Por consiguiente, el alma espiritual sólo puede surgir por creación”<sup>22</sup>.

Frente al fenomenismo, en el texto se afirma que la sustancia humana es ‘permanente’. Con todo, al aludir a la inmortalidad del alma, esa ‘permanencia’ sustancial no causa problema –nos indica–, si se distingue entre ‘sustancia específicamente completa’ (alma y cuerpo) y ‘sustancia completa sólo en el sentido de la subsistencia’ (sólo alma), entendiendo por ésta última “aquella que, no siendo la esencia entera de algo, puede, no obstante, existir en sí misma: el alma espiritual en tanto que es capaz de existir sin materia”<sup>23</sup>. Sostiene que el yo no se reduce a su actividad previa a la muerte<sup>24</sup>. No obstante, esta distinción puede no ser suficiente explicación, puesto que si *post mortem* existe sólo la ‘forma’, el alma, entonces no se está hablando de ‘sustancia completa’, y si esa ‘forma’ es subsistente tras la muerte, también podría serlo en esta vida, no justificándose por qué en esta vida no se la llama ‘completa’ –exigiendo para su completitud la corporeidad–. El planteamiento es coherente con lo anteriormente sostenido: si el hombre es una unidad de alma y cuerpo, “nuestro cuerpo no es todo nuestro ser; ni nuestra alma espiritual, tampoco [...]”. La posibilidad de que este cuerpo se corrompa la prueba el simple hecho de la muerte. Lo que este hecho no prueba es que el alma humana se corrompa. De ello, sin embargo, no se sigue que nuestra alma deba subsistir. Hace falta algo más: probar, primero, que es incorruptible, y después, que tampoco puede llegar a ser aniquilada”<sup>25</sup>. Lo primero se justifica porque “por no ser material, el alma es capaz de existir sin el soporte de la materia”<sup>26</sup>. Lo segundo, porque sólo puede aniquilar la omnipotencia divina, pero si Dios ha creado al alma humana, carece de sentido que la aniquile. En cuanto a la completitud y suficiencia del alma, si bien Millán-Puelles distingue entre ‘poder’ ser el alma sin el cuerpo –la situación ‘anormal’ tras la muerte y hasta la recuperación del cuerpo por el poder divino al fin de los tiempos– y ‘haber de ser’ sin él –como situación ontológica–, incluso en esa primera situación habla de ‘sustancia completa’, pese a que con la muerte se separan alma y

<sup>21</sup> A. Millán-Puelles, *Fundamentos de filosofía*, p. 410.

<sup>22</sup> A. Millán-Puelles, *Fundamentos de filosofía*, p. 411.

<sup>23</sup> A. Millán-Puelles, *Fundamentos de filosofía*, p. 401.

<sup>24</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *Fundamentos de filosofía*, p. 414.

<sup>25</sup> A. Millán-Puelles, *Fundamentos de filosofía*, p. 414.

<sup>26</sup> A. Millán-Puelles, *Fundamentos de filosofía*, p. 415.

cuerpo, y con la muerte muere ‘el hombre’. Tema que requiere de una mayor fundamentación.

## 2. Consideraciones antropológicas en torno a tres trabajos (1957-1963)

1. *Maeztu y la defensa del espíritu* (1957) es un trabajo dedicado al humanista español Ramiro de Maeztu, en el que Millán-Puelles aborda la índole del espíritu. Frente a la modernidad, que entendió este vocablo –y el de ‘libertad’– como contrapuesto al de ‘naturaleza’, para nuestro autor no hay tal oposición, porque “la naturaleza es aquello de donde éste (el espíritu), unívoca o libremente, emerge. Así lo entendió Aristóteles, y, con él, toda la gran tradición de la filosofía occidental. Pensada de este modo, la naturaleza se nos aparece como ‘sub-stancia’ del comportamiento, como raíz de donde éste brota”<sup>27</sup>.

Como puede apreciarse, la tesis aquí expresada de nuestro autor es coherente con lo ya visto, al tomar como prototipo antropológico el modelo *sustancia-accidentes*. En consecuencia, el espíritu hay que entenderlo como uno de los dos ingredientes que conforman la ‘sustancia’ humana: “el espíritu humano [...] pertenece al haber de una naturaleza en la que, con otros ingredientes, constituye y realiza una unidad dinámica y estructural... Desarraigado de la naturaleza en la que inhiere, queda fluidificado nuestro espíritu”<sup>28</sup>. En la exposición de este texto, sin embargo, falta una precisión relevante, pues tanto Maeztu como Millán-Puelles, toman ‘espíritu’ y ‘alma’ como sinónimos: “el espíritu humano –alma espiritual–”<sup>29</sup> constituye “lo formal y más alto de la naturaleza humana que tenemos”<sup>30</sup>, según afirma; siendo así que no se atiene a la distinción real ya clásica (tanto en la tradición bíblica como en la filosofía medieval y en ciertos autores de espiritualidad posteriores) de las nociones de ‘alma’ y ‘espíritu’.

2. “La teoría del ser viviente en Platón” es un artículo incluido en el libro *La claridad en filosofía y otros estudios* (1958) en el que Millán-Puelles advierte que el viviente humano tiene, según Platón, un doble dinamismo: corpóreo y psíquico; el primero es el flujo incesante de los elementos que lo integran; el segundo, la indefinida corriente de los estados y operaciones del alma. Rechaza la interpretación fenomenista de estos flujos porque prescinde de toda sustancialidad, y tampoco acepta la interpretación sustancialista de la antropología platón-

<sup>27</sup> A. Millán-Puelles, *Maeztu y la defensa del espíritu*, Amigos de Maeztu, Madrid, 1957, p. 13.

<sup>28</sup> A. Millán-Puelles, *Maeztu y la defensa del espíritu*, pp. 14-15.

<sup>29</sup> A. Millán-Puelles, *Maeztu y la defensa del espíritu*, p. 17.

<sup>30</sup> A. Millán-Puelles, *Maeztu y la defensa del espíritu*, p. 20.

nica, porque no respeta la índole del doble flujo aludido. Según Millán-Puelles, a la teoría platónica le falta una metafísica, sustituida ésta por una explicación del hombre en función de la idea ejemplar, de la cual participa el hombre cambiante. ¿En qué radica la carencia metafísica? “Toda la concepción examinada adolece de un mismo defecto: la ausencia de un *principio* de donde arranque el dinamismo biológico, esto es, la falta de un ‘principio intrínseco’ en cada viviente individual, y que fuera justamente el ‘ánima’ que hiciese posible su propia animación o dinamismo vivo. La denuncia de este principio intrínseco de la vitalidad será, por cierto, el hallazgo de Aristóteles”<sup>31</sup>.

3. *La dialéctica de la intimidad y trascendencia en la superación de la antropología subjetivista* (1963) es el título de una comunicación a un congreso internacional de filosofía, publicada posteriormente en las actas del mismo. En ella, Millán-Puelles comienza afirmando que un subjetivismo absoluto es imposible porque supone defender un sujeto sin correlato objetivo, y –según él– “la posibilidad de ‘lo otro’ en tanto que ‘otro’ es dialécticamente constitutiva de la del sí mismo en cuanto tal. Reabsorbiendo toda objetividad en la inmanencia pura del sujeto, no sólo se aísla éste, sino que al aislarse, *eo ipso*, se le traiciona y destruye”<sup>32</sup>. O sea, el sujeto no puede ser sujeto si se excluye la posibilidad de conocer el objeto como objeto, o de otro modo: intimidad y trascendencia son correlativas<sup>33</sup>. Ahora bien, como la noción de ‘sujeto’ supone la de ‘sustancia’ –que en el texto se hace equivalente a la de ‘esencia’–, defiende esta categoría en su concepción antropológica frente a los existencialismos (de Heidegger y Sartre) que la niegan<sup>34</sup>. Por ello afirma que el sujeto humano está conformado por ‘una dialéctica de intimidad y trascendencia’ sin reducirse a ninguno de los dos polos: el subjetivo y el objetivo. Y entiende que “la síntesis de intimidad y trascendencia puede denominarse ‘dialéctica’ en el sentido de que la distinción entre ambas no excluye, sino al contrario, incluye, su mutua correlación, siendo

<sup>31</sup> A. Millán-Puelles, *La claridad en la filosofía y otros estudios*, Rialp, Madrid, 1958, p. 82. El autor considera el alma como ‘principio’, es decir, en términos metafísicos referidos a su principiación respecto de las facultades (inmateriales y sensibles) y por ende, respecto del cuerpo.

<sup>32</sup> A. Millán-Puelles, “La dialéctica de la intimidad y trascendencia en la superación de la antropología subjetivista”, *Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía*, Universidad Nacional Autónoma, México, 7-14 sep. 1963, vol. III, p. 259.

<sup>33</sup> “La vivencia de lo propio como propio implica la del poder de una apertura a lo ajeno en cuento ajeno. *Inversamente*: la capacidad de trascender sólo se constituye desde y para una intimidad provista de sentido positivo”; A. Millán-Puelles, “La dialéctica de la intimidad y trascendencia en la superación de la antropología subjetivista”, p. 264.

<sup>34</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, “La dialéctica de la intimidad y trascendencia en la superación de la antropología subjetivista”, pp. 260 ss.



cada una de ellas un factor o momento positivo en la estructura a la que pertenece”<sup>35</sup>.

Yendo a la descripción de fondo del ser humano, Millán-Puelles sostiene que “la intimidad de la persona humana, específicamente considerada, se determina como la ‘posesión de sí’ propia de un ser de naturaleza espiritual y al mismo tiempo corpórea”<sup>36</sup>. En esta descripción hay dos afirmaciones que conviene retener: una, que la intimidad personal parece radicar en la ‘posesión propia’ (aunque no se concreta de qué tipo de posesión se trata –de los propios actos, del propio ser, por ejemplo–); otra, que la persona humana es un ser de naturaleza espiritual y corpórea. Sin embargo ambas sentencias plantean dificultades: la primera, porque hay personas (por ejemplo, privadas de conciencia) que en modo alguno parecen autopoerse; la segunda, porque si se describe a la persona como una naturaleza compuesta de espíritu y cuerpo, tras la muerte no cabría hablar de persona (al tiempo que tampoco sirve la denominación de ‘persona’ para hablar de aquéllas ni tienen ni tienen por qué tener cuerpo).

Tras la determinación de la intimidad, Millán-Puelles pasa a describir la trascendencia. Ésta es ‘intencional’, y puede ser de dos modos: ‘aprehensiva’ y ‘volitiva’<sup>37</sup>, aludiendo al modo propio de actuar de la inteligencia y de la voluntad. Mas como estas facultades son ‘accidentes’ del sujeto, parecería que se sostiene que si bien la intimidad se considera ‘sustancial’, la apertura a la trascendencia se estima ‘accidental’. E invita a preguntar: ¿poseen dicha trascendencia las personas humanas que no tienen activadas la inteligencia y la voluntad? Las alternativas coherentes serían o negarlo, o afirmar que tales personas solamente tienen la ‘capacidad’ de trascender.

Considerados conjuntamente ambos polos de la dualidad humana –Intimidad-trascendencia–, habría que mantener que uno de ellos –la intimidad–, por sustancial, parece destacar sobre el otro –la trascendencia–, de carácter accidental, asunto que requeriría de una paciente discusión. Además, según lo indicado, habría que decir que ambos extremos se dan en el hombre sólo como ‘capacidad’, pues descrita la intimidad como ‘posesión de sí’ no parece que antes de ser conscientes de que nos poseemos tengamos intimidad, y, por otra, tampoco parece que tengamos trascendencia antes del ejercicio de la actividad intencional cognoscitiva y volitiva. Con esto, más que describir al hombre por un ser que ‘tiene’ intimidad y trascendencia, habría que decir que es un ser que tiene ‘capacidad’ de tenerlas. En cualquier caso, parece claro que en ambas posibili-

<sup>35</sup> A. Millán-Puelles, “La dialéctica de la intimidad y trascendencia en la superación de la antropología subjetivista”, p. 265.

<sup>36</sup> A. Millán-Puelles, “La dialéctica de la intimidad y trascendencia en la superación de la antropología subjetivista”, p. 265.

<sup>37</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, “La dialéctica de la intimidad y trascendencia en la superación de la antropología subjetivista”, p. 266.

dades se trata más de un ‘tener’ (o de una ‘capacidad de tener’) que de un ‘ser’. Se podría decir que el hombre ‘posee’ –pero no ‘es’–, intimidad y trascendencia, y no basta para definir su ser expresarlo como ‘capacidad de llegar a tener’ intimidad y trascendencia, pues aunque éstas parecen lo más noble de lo humano, ¿cómo podrá llegar a tenerlas?

mas puede preguntarse si sólo Dios como Ser, cognoscible como ‘objeto intencional’ de la inteligencia y como ‘bien último’ al que tiende la voluntad. Con todo, por la limitación al trabajo el tema de la persona humana, no abordaremos el tema aquí anunciado.

Por último, cabe indicar que, para Millán-Puelles, la culminación de la trascendencia ‘intencional’ cognoscitiva y volitiva es Dios<sup>38</sup>. A esta tesis cabe preguntarle, por una parte, si Dios, o el Ser, es cognoscible como ‘objeto intencional’ de la inteligencia y, por otra, si el ‘bien último’ al que tiende la voluntad es explícitamente Dios. Con todo, dado que estas cuestiones requieren respuestas pausadas tanto en teoría del conocimiento como en un estudio de la voluntad, no podemos detenernos en ellas en este trabajo que versa sobre la persona humana (que no es ni su inteligencia ni su voluntad).

### 3. Persona y desarrollo de la personalidad: *La formación de la personalidad humana* (1963)

El libro *La formación de la personalidad humana* versa sobre la educación basándose en la doctrina pedagógica de Tomás de Aquino. Y como en toda propuesta educativa subyace una antropología de fondo, destacamos las tres claves antropológicas de este trabajo que son, según el autor: 1) el hombre es un ser educable<sup>39</sup>; 2) la educación se refiere a ‘todo’ el hombre<sup>40</sup> y, 3) la educación continúa a la procreación<sup>41</sup>.

Como se ve, la educación está asociada al carácter *filial* del hombre y busca su perfección, la cual se consigue con el estado de *virtud*. La educación es, pues, una ‘segunda generación’, un ‘proceso’ que perfecciona especialmente a

<sup>38</sup> “La subjetividad específica del hombre tiene el doble poder de la ‘intención’ cognoscitiva y volitiva cuyo objeto es el Ser o Bien Supremo”; A. Millán-Puelles, “La dialéctica de la intimidad y trascendencia en la superación de la antropología subjetivista”, p. 267.

<sup>39</sup> “La educación *sólo* conviene al hombre”; A. Millán-Puelles, *La formación de la personalidad humana*, Rialp, Madrid, 1989, p. 25.

<sup>40</sup> “Conviene al hombre *entero* y no a una parte o aspecto aislado de él, aunque también es cierto que *principalmente* se refiere a la formación del alma humana”; A. Millán-Puelles, *La formación de la personalidad humana*, p. 25.

<sup>41</sup> “Es a la vez distinta y complementaria de la generación o procreación”; A. Millán-Puelles, *La formación de la personalidad humana*, p. 26.

la razón y a la voluntad humanas, potencias ‘realmente distintas de la esencia humana’ (esencia ‘metafísica’, según Millán-Puelles); facultades, que son instrumentos del hombre, “*accidentes necesarios* para el operar propio del hombre”<sup>42</sup>. El modelo del que se sirve para describir al hombre es –como en sus trabajos anteriores– el categorial de *sustancia y accidentes*.

En cuanto a la duración de la educación, ésta debe partir desde el inicio del ‘tiempo de la discreción’ y debe durar ‘toda la vida’. Su finalidad –ya se ha indicado– es la adquisición de la *virtud*. Pero como ésta no es *el* hombre, sino *del* hombre, “el fin de la actividad educativa es diferente de la esencia misma del sujeto educable”<sup>43</sup>, lo que quiere decir que la virtud no es la ‘esencia’ del hombre sino su *stare*. Aquí ‘esencia’ es el ‘*esse*’ del hombre, distinguiendo entre *esse* y *stare*, y no entre *esse* y *essentia*, considerando estos últimos términos de manera unitaria (no entrando aquí en la distinción real *essentia-esse* en antropología, lo cual resulta curioso en un texto trabajo basado en el Aquinate). De esto podría deducirse que la educación mejora lo inferior, lo accidental, y no lo superior o radical, excluyendo de la tarea educativa al *actus essendi hominis*.

También se puede preguntar en esta obra por el fin de la educación, si ésta mejora las potencias (‘accidentes’) del sujeto y no al ‘sujeto’ como tal, intrínsecamente en la ‘esencia metafísica’ del hombre. Como se ve, con el esquema categorial se da razón de la perfección de los accidentes, pero nos vemos forzados a mantener que la sustancia, en rigor, no puede cambiar radicalmente, porque de hacerlo, habría que hablar, obviamente, de ‘cambio sustancial’, y entonces ya no tendríamos ‘hombre’ sino otra realidad. Con todo, parece claro que hay educaciones y aprendizajes que permiten que el ‘corazón’ humano cambie radicalmente, no sólo que cambien la inteligencia y la voluntad humanas. Por tanto, ¿no será que el modelo explicativo categorial no es suficiente para dar cuenta de tal cambio?

Dotar a las aludidas potencias de *virtud* (hábitos adquiridos inmateriales) es una gran ventaja, pues la virtud –con palabras del Aquinate– es “lo último de la potencia”, en el sentido de lo óptimo. Pero deducir que “la educación viene a completar un ser que no es, de suyo, enteramente perfecto”<sup>44</sup> suena inadecuado, porque lo no perfecto son las ‘potencias’ (en estado nativo) del ‘ser’ humano, no este ser, si por este ‘ser’ se entiende el ‘acto de ser’ [*actus essendi hominis*]. Lo cual indica que no parece conveniente ‘totalizar’, pues el ‘acto de ser’ humano (la *persona*) es claramente acto, es creado por Dios (quien no crea personas imperfectas) y, sin embargo, puede llegar a ser más acto en orden a Dios, es decir, puede ser *elevado*. Por eso parece pertinente decir que la educación

<sup>42</sup> A. Millán-Puelles, *La formación de la personalidad humana*, p. 36.

<sup>43</sup> A. Millán-Puelles, *La formación de la personalidad humana*, p. 57.

<sup>44</sup> A. Millán-Puelles, *La formación de la personalidad humana*, p. 71.

puede incidir en el ‘acto de ser’, y que quien más educa a ese nivel es el ‘Maestro interior’. En este plano, el planteamiento agustiniano parece adecuado. En definitiva, si la educación mejorara sólo las potencias para que el sujeto ejerciera a través de ellas sus propios actos, pero no mejorara intrínsecamente al sujeto de tales potencias, el fin del sujeto parecerían ser sus actos, es decir, se llegaría a la conclusión de que el fin del sujeto es el actuar, no que los actos son ‘del’ y ‘para’ el sujeto. O dicho de otra manera, habría que sostener que la antropología es para la ética, no a la inversa. El ‘para’ denota aquí que lo inferior sirve a lo superior. Pero ¿acaso el sujeto es inferior a sus actos? Y por perfectos que sean los actos, ¿qué añaden al sujeto como sujeto? Desde luego que *operari sequitur esse*, pero tal vez convenga completar este adagio con otro: *operari deservitur esse*.

Por otra parte, si las potencias son tenidas como ‘accidentes’, y éstas ejercen actos (operaciones inmanentes), que también son considerados como ‘accidentes’<sup>45</sup>, hay que admitir que hay ‘accidentes de accidentes’, lo cual extrañaría al mismo Aristóteles, pues afirmaba que no es correcto predicar accidentes de accidentes (por ejemplo, ‘músico de blanco’ y a la inversa). Lo cual lleva a preguntarnos si no se está extrapolando el modelo categorial para hacerlo valer en el caso de una realidad que no es meramente física, como es el hombre. Además, si se ha dicho que la virtud es lo ‘último de la potencia’, ¿cómo compatibilizar esto con que la potencia es ‘para’ la operación<sup>46</sup>?, ¿qué es superior, la virtud o la operación?, ¿qué se subordina a qué? En el modelo que nos ocupa: ¿qué es más constitutivo y qué más accidental?, ¿qué es más ‘acto’? Si la virtud es lo último de la potencia, ¿puede ser menos perfecta que una operación?, entonces ¿seguro que la virtud es un *medio*<sup>47</sup> para la operación perfectiva humana?, ¿qué le va al hombre con mejorar sus operaciones si no mejora constitutivamente? Cabe preguntarlo de otro modo: si la operación es del orden del ‘obrar’, la virtud, del ‘disponer’ y la intimidad, del ‘ser’, ¿es el ‘ser’ para el ‘tener’, y éste para el ‘obrar’, o a la inversa?

Por otro lado, Millán-Puelles trata también sobre la vinculación entre la prudencia y las virtudes morales<sup>48</sup>, nexos que, sin duda, favorece a la educación humana. Alude, asimismo, a la ligazón de la virtud con los demás hábitos intelectuales, sobre todo, los superiores. No nos detendremos en estos puntos pues

<sup>45</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *La formación de la personalidad humana*, p. 73.

<sup>46</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *La formación de la personalidad humana*, p. 73.

<sup>47</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *La formación de la personalidad humana*, p. 75.

<sup>48</sup> Cfr. al respecto mi trabajo: *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino*, Introducción, traducción y notas, Cuadernos de Anuario Filosófico, n° 90, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

los hemos trabajado en otro lugar<sup>49</sup>, ni nos demoraremos en la parte de esta obra dedicada a la teoría del proceso educativo (que comprende el estudio de los agentes principales de la educación, padres y gobernantes como coadyuvantes, y el interesado como agente principal), así como el análisis del ‘perfeccionamiento intelectual’ y del ‘moral’. Sí conviene sintetizar, en cambio, que la educación –para Antonio Millán-Puelles– ayuda a formar la *personalidad* humana. Sin embargo la ‘persona’ no se reduce a la ‘personalidad’. Si se acepta la distinción real tomista entre *essentia-actus essendi*, la ‘personalidad’ es del orden de la *esencia* humana, mientras que la ‘persona’ es del orden del *acto de ser*. Por tanto, conviene replantear la pregunta por la raíz y el fin, si es la persona el origen de la personalidad, o a la inversa; si es la persona para la educación de la personalidad, o ésta para aquélla.

En suma, si la educación ayuda en orden a alcanzar la felicidad humana, cabe cuestionar si la felicidad del ser humano radicarán más en la ‘operación’<sup>50</sup>, en la ‘virtud’, o en el ‘acto de ser’. La pregunta de si es el *obrar* ‘del’ y ‘para’ el *ser*, o el *ser* ‘del’ y ‘para’ el *obrar*, se puede formular en antropología con la pregunta de si es la *moral* ‘de’ y ‘para’ la *intimidad personal* o si es ésta ‘de’ y ‘para’ aquélla. Si son realmente distintas, deben serlo jerárquicamente y, por tanto, hay que poner la inferior al servicio de la superior. También las disciplinas que sus respectivos estudios favorecen –*ética* y *antropología*– deben ser jerárquicamente distintas. Para resolverlo, propongo la siguiente solución: el ‘acto de ser’ personal es la *raíz* y el *fin* de la moral y de la educación de la personalidad, las cuales son del orden de la ‘esencia’ humana. A la par, la ‘antropología de la intimidad’ es la *raíz* y el *fin* de la ‘ética’ y de la ‘educación’<sup>51</sup>. Con todo, tal antropología no es ni raíz ni ‘fin en sí’, pues la persona no lo es (la tesis de Kant al respecto no es correcta), ya que el origen y destino –ambos libres– de la persona humana –que es libertad– es Dios –que es libre–.

#### 4. Reflexiones antropológicas sobre *La estructura de la subjetividad* (1967)

*La estructura de la subjetividad* es uno de los trabajos antropológicos centrales de Millán-Puelles. Además de la *Introducción*, la obra está dividida en tres partes. En la primera se estudia la conciencia humana; en la segunda, el doble trascender intencional, cognoscitivo y volitivo; en la tercera, la intimidad. Lo

<sup>49</sup> He tenido la oportunidad de ocuparme de este tema en *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2008.

<sup>50</sup> Cfr. J. F. Sellés, *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, p. 76.

<sup>51</sup> Cfr. al respecto mi trabajo: “La distinción entre la antropología y la ética”, *Studia Poliana*, 2011 (13), pp. 119-153.

que primero llama la atención es el título de la obra, pues ‘estructura’ parece indicar que el ‘sujeto’ humano es un ‘compuesto’ de determinados elementos que no pueden faltar, lo cual recuerda al ‘sistema’ humano de Zubiri<sup>52</sup>, con sus respectivos ‘subsistemas’. Téngase en cuenta que se considera la ‘subjetividad’ como sinónimo de ‘hombre’<sup>53</sup>, y asimismo de ‘persona’.

Millán-Puelles indica que la subjetividad humana tiene un carácter ‘reiforme’ en cuanto que, mediante los sentidos, conecta con la realidad física<sup>54</sup> – también esto recuerda a la ‘inteligencia sentiente’ de Zubiri, según la cual el hombre está ‘religado’ a lo real–; esto significa que el hombre es a la par *res cogitans* y *res extensa*. Indica también que “la subjetividad es realmente distante de los objetos juzgados”<sup>55</sup>. Añade que la subjetividad puede rectificarse a sí misma y que “el hecho de la rectificación es ante todo un acto por el que la subjetividad se trasciende, entrando así en relación con lo ‘transubjetivo’”<sup>56</sup>. Es claro que la existencia del error manifiesta la existencia del sujeto, pues quien se equivoca no es el conocer, sino, en definitiva, la persona. Al rectificar, el sujeto se abre a la realidad, a la par que conoce algo de sí, aquello que rectifica. Alude asimismo a que la subjetividad no puede tener su origen en una realidad que no sea subjetividad, o sea, que el hombre no puede proceder de la materia, sino de Dios por creación<sup>57</sup>.

El filósofo gaditano indica que la subjetividad es una ‘realidad’<sup>58</sup>. La cualifica diciendo que “hay ya en la propia subjetividad la aptitud radical de hacerse cargo de sí”<sup>59</sup>; que “es necesariamente ‘mundana’”<sup>60</sup>; también atribuye a la sub-

<sup>52</sup> Tal *forma mentis* no es equivalente al modelo de la unión ‘acto’ y ‘potencia’ en lo real. En efecto, en el ‘estructural’ se requieren ‘todas’ las dimensiones humanas para dar cuenta de la persona, de tal modo que si alguna falta (ej. el cuerpo tras la muerte) no se puede hablar de persona. En cambio, en el de acto y potencia, es el acto el que da razón de lo potencial, no a la inversa, y por eso puede darse sin lo potencial.

<sup>53</sup> “El concepto de hombre como animal racional es, por ende, el concepto de la subjetividad”; J. F. Sellés, “La distinción entre la antropología y la ética”, *Studia Poliana*, 2011 (13), p. 153. En la modernidad el vocablo ‘sujeto’, ‘subjetividad’, ‘persona’ son ordinariamente equivalentes al de ‘hombre’; en cambio, en el pensamiento cristiano se consideraba los términos ‘persona’ y ‘hombre’ son de significado heterogéneo.

<sup>54</sup> “Ese carácter que la subjetividad tiene en cuanto determinable de un modo material por condiciones o agentes materiales es lo que puede ser denominado su índole ‘reiforme’, su condición de cosa o cuasi-cosa”; A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 1967, p. 66.

<sup>55</sup> A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 70.

<sup>56</sup> A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 71.

<sup>57</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, pp. 88-89.

<sup>58</sup> “Darse cuenta de sí, aprehenderse a sí misma la subjetividad como el sujeto activo de sus actos, es siempre, bajo las más diversas modalidades, presentarse a sí propia como una realidad”; A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 167.

<sup>59</sup> A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 168.

jetividad humana la nota de ‘finitud’, ‘límite’, o ‘angostura’<sup>61</sup>, de la que deriva la ‘angustia’; por eso el sujeto requiere trascender según los modos ‘intencionales’ aludidos. Lo que precede equivale a decir que, si se toma a la subjetividad como *sustancia*, ésta es limitada, y que es abierta sin restricción mediante sus *accidentes* superiores (el conocer de la razón y el querer de la voluntad), lo cual equivale a sostener que lo superior en el hombre son la inteligencia y la voluntad<sup>62</sup>, pero ofrece el problema de si los accidentes (superiores: inteligencia y realidad) son superiores a la sustancia, y si alcanzan el fin de la sustancia. O dicho de otro modo: si la sustancia humana se debe vincular a su fin (la felicidad) y éste sólo lo lleva a cabo a través de sus accidentes, ¿el fin alcanzado afectará ‘sustancial’ o sólo ‘accidentalmente’ a la sustancia?

Aquí se intenta explicar lo superior engarzándolo con lo inferior, el *acto* con las exigencias de lo *potencial*. Por eso nuestro autor se inclina a admitir que la sustancialidad en nosotros es lo animal, siendo la conciencia accidental, considerando sólo sustancial la aptitud a tenerla: “el ser sustancial del hombre es el del animal aptitudinalmente racional en la medida en que un animal lo puede ser”<sup>63</sup>. Al aceptar la soldadura entre cuerpo y espíritu para describir la *intimidad*<sup>64</sup>, la conclusión exigida, aunque paradójica, es que la “intimidad sustancial, sin reducirse a cuerpo, es también cuerpo”<sup>65</sup>. Pero esta conclusión no sólo parece anómala de cara a entender la vida humana en la presente situación, sino también *post mortem*, y esto por varios motivos: uno, porque tras la muerte cabe cuerpo sin vida y es claro que en él no se puede hablar de intimidad; otro, porque tal modelo implica que en la otra vida el hombre tendrá menos intimidad que en ésta, ya que en aquella circunstancia (durante la escatología intermedia) le faltará la del cuerpo. De lo que precede cabe advertir que si se describe al

<sup>60</sup> A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 174. Añade que “el carácter mundano de la subjetividad se define también como el de un ser cuya logicidad se enlaza radicalmente con su naturaleza sensitiva”; A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 174.

<sup>61</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, pp. 223 ss.

<sup>62</sup> Esta es la tesis que sostiene un buen conocedor del Prof. Millán: “La no obturación conviene a la persona en virtud de aquello que le es más propio y formal, a saber, la inteligencia y la voluntad, una suerte de ‘aperturas’ en su ser ‘físico’ –por mejor decir, en su naturaleza– que le permite estar abierto a la totalidad de lo real”; J. M. Barrio, “Libertad trascendental y educación”, *Anuario Filosófico*, 1994 (27, 2), p. 529. Y añade: “El ser persona indica, tanto en el hombre como en Dios, una dimensión extática de sus respectivos seres; pero mientras que en el hombre la intencionalidad del conocimiento y de la voluntad es el remedio de su radical inacabamiento, el ser persona en Dios no supone tal deficiencia, sino justo lo contrario”; J. M. Barrio, “Libertad trascendental y educación”, p. 534, nota 12.

<sup>63</sup> A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 302.

<sup>64</sup> “La subjetividad es *totalmente ambos* (cuerpo y *lógos*): como una sustancia única que es, a la vez, en *simul* esencial, corpórea y lógica”; A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 302.

<sup>65</sup> A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 302.

sujeto o persona como un ‘todo’, de dicha fusión –como se ve– parece salir perdiendo lo superior<sup>66</sup>.

Que por ‘naturaleza’ humana se entiende en esta obra ‘sustancia’ se ve claro en la crítica a los pensadores ‘antisustancilistas’ del historicismo y existencialismo<sup>67</sup>. Que por ‘sustancia’ humana se entienda ‘animal racional’ se dice *expressis verbis*: “la variedad de las figuras humanas y la variación de cada una de ellas son la variedad y la variación de un mismo modo sustancial de ser, la pluralidad de manifestaciones de una naturaleza idéntica, radicalmente presente en todas ellas y cuyo ‘contenido’ se define, de una manera específica, por el concepto de ‘animal racional’”<sup>68</sup>. Entiende, pues, por ‘naturaleza’ humana, no sólo el cuerpo, sino la unión entre lo corpóreo y espiritual<sup>69</sup>. En suma, el autor toma ‘animal’ como género y ‘racional’ como diferencia específica, pues en la fórmula ‘animal racional’ “no entran en ella *in actu* las diferencias individuales, ya que se trata de una índole específica... El concepto del hombre como animal racional es la noción de una *natura communis* a la que conviene la posibilidad respectiva o disyuntiva de todas las diferencias entre los hombres”<sup>70</sup>.

Por último, advertir que para Millán-Puelles la intimidad humana es nativa<sup>71</sup>, es decir, existe antes de que tengamos conciencia de ella. Con todo, añade que en la intimidad hay que ver “ante todo, una dimensión de la conciencia en acto”<sup>72</sup>.

## 5. La concepción del ser humano en *Sobre el hombre y la sociedad* (1976)

Este es un estudio amplio, compuesto por varias publicaciones previas que versan sobre la condición humana, las relaciones individuo-sociedad-Estado y el papel del cristiano en la vida civil. Aunque los temas giran sobre todo en torno al ámbito de lo social, dado que en estas páginas subyace una determinada concepción de la persona humana, las tendremos en cuenta.

<sup>66</sup> Más aún, Don Antonio admite que el inicio de lo intelectual (los primeros principios) inicia su andadura después del cuerpo y que para ello requiere de éste (cfr. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 303), con lo cual parece que el origen de la ‘sustancialidad’, más que en el alma, radique en el cuerpo.

<sup>67</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, pp. 303-307.

<sup>68</sup> A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 309.

<sup>69</sup> “Y no es tan solo que cada hombre tenga naturaleza en tanto que es animal, careciendo de ella en tanto que hombre”. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 309.

<sup>70</sup> A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 309.

<sup>71</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 317.

<sup>72</sup> A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 319.



En “El problema ontológico del hombre como criatura”, primer artículo que compone este libro, Antonio Millán-Puelles intenta hacer valer tres tesis contra el ‘subjettivismo antropológico’<sup>73</sup>. Advierte que bajo todo subjettivismo antropológico subyace una verdad no subjetiva: que el hombre posee cierto ser y que éste es abierto al ser. Describe al hombre con expresiones tales como: un ‘ser esencial’, un ‘fundamento inmutable’, una ‘naturaleza permanente’, una ‘esencia metafísica inmutable’ subyacente a diversas formas de existencia, de hacer, de cambios<sup>74</sup>. En estas descripciones el autor sigue el modelo clásico de sustancia y accidentes.

El tercer artículo de este libro, “El ser y el deber”, es un estudio de moral en el que se parte diciendo que el hombre puede ‘poseer su ser’. Con todo, es oportuno preguntar si el ser que uno es, precisamente por serlo, se puede poseer, pues el ‘tener’ es inferior al ‘ser’. No obstante, Millán-Puelles afirma que nuestro ser se posee de tres maneras: natural, especulativa y práctica<sup>75</sup>. Se concibe al hombre como un compuesto de *naturaleza* y *libertad*, entendiendo la primera como *sustancia* y la segunda como *accidente*. Pero este modelo tiene un inconveniente, y es que la ‘naturaleza’ humana se da por ‘supuesto’ y, precisamente por suponerla, no se indaga en su índole. Para evitar ese desconocimiento el autor dice que a nuestra razón (que es del ámbito de los accidentes) le son patentes las inclinaciones naturales, y precisamente por eso la voluntad libre puede secundarlas o conculcarlas. Pero esta solución ofrece también un problema: cómo puede penetrar la razón, que es un accidente, en la naturaleza, en la sustancia. Además, y en coherencia con dicha concepción, se considera que el *ser* es ‘para’ el *obrar*<sup>76</sup>, lo que no parece correcto, pues supone que sea lo superior *para* lo inferior (en el lenguaje de las categorías, que la sustancia es ‘para’ los accidentes). Para evitar las precedentes aporías, Millán-Puelles afirma que la naturaleza humana es libre<sup>77</sup>, con lo cual se evita entender la libertad como un

<sup>73</sup> “1ª) Que el problema ontológico del hombre no puede ni tan siquiera plantearse desde una actitud subjettivista. 2ª) Que la superación del antropologismo exige, en definitiva, el concepto ontológico del hombre como criatura. 3ª) Que la noción del hombre como un ente creado es enteramente indispensable para una moral realista”; A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre y la sociedad*, Rialp, Madrid, 1976, p. 13.

<sup>74</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre y la sociedad*, pp. 27-29.

<sup>75</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre y la sociedad*, p. 56.

<sup>76</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre y la sociedad*, p. 63.

<sup>77</sup> “La libertad se halla incluida en la propia noción de nuestra naturaleza, y ello permite la posibilidad de asumir libremente las mismas inclinaciones naturales de que estamos dotados”; A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre y la sociedad*, p. 77. Y más adelante añade: “La objeción más general o de principio que a todo esto se le puede hacer es que no cabe llamar naturaleza a lo que no determina sus efectos de un modo enteramente necesario y absolutamente definido. Pero esta objeción es abusiva en el más literal sentido de la palabra. Representa, en efecto, un verdadero abuso el exigir para ‘toda’ naturaleza lo que sólo conviene a una forma de ella”; A. Millán-

mero *accidente* ajeno a la *sustancia*. Esta solución es interesante, pero tiene el inconveniente que, de aceptarla, ya no se podrá considerar que lo que otorgue el libre albedrío sea un añadido accidental que mejore a la sustancia, puesto que será la misma sustancia, y, sin embargo, el autor admite tal añadidura.

El breve trabajo “El hombre es algo más que un animal”, pretende marcar la distinción entre el hombre y los demás animales, porque para el autor “no cabe duda de que el hombre es ‘también’ un animal. Su anatomía y su fisiología lo manifiestan de una manera inequívoca”<sup>78</sup>. La distinción la marca la *racionalidad*, la cual se manifiesta, por ejemplo, en la ironía y el agudo sentido del humor<sup>79</sup>. Como se puede apreciar, el autor admite implícitamente la definición clásica de hombre como ‘animal racional’, significando el primer término lo común o *genérico* con los animales, y el segundo lo distintivo o *específico* humano (y entendiendo la razón de modo amplio, a saber, como el espíritu humano). Sin embargo, se puede defender tesis distintas a las aducidas, a saber: por una parte, que el hombre es un ser que en lo biológico ‘parece’ animal, pero que en rigor no lo ‘es’, porque sus facultades y funciones orgánicas no sólo no actúan como las de los animales, sino justo de modo inverso a ellas<sup>80</sup>; por otra parte, acerca de la dimensión ‘racional’, que el autor toma como lo específico, hay que indicar que en ella no está descrito lo distintivo de la persona humana, a saber, la novedad irrepetible del ser personal, pues lo que cae dentro de lo ‘racional’ es común a la especie humana.

El escrito “La dignidad de la persona humana”<sup>81</sup>, coloca la raíz de esta dignidad en la ‘naturaleza o esencia’ del hombre y en su ‘fundamento u origen’. Tal dignidad es constitutiva y previa –sostiene el autor– al uso de la libertad, significando con ello que es antropológica y anterior a la conducta ética, la cual añade que uno sea ‘mejor o peor’ persona, mas no que sea ‘más o menos’ persona, pues “‘tan persona’ es el uno como el otro”<sup>82</sup>. Se entiende que la clave de la dignidad personal radica en “ese valor sustantivo, mensurante de la específica dignidad del ser humano, que se llama ‘libertad’”<sup>83</sup>. Esta tesis es de sumo in-

---

Puelles, *Sobre el hombre y la sociedad*, p. 87. Lo cual indica que la naturaleza humana –a distinción de otras– es libre.

<sup>78</sup> A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre y la sociedad*, p. 91. Esta tesis la defiende en otros lugares. Por ejemplo: “el cuerpo propio del hombre es el de un animal”; A. Millán-Puelles, *Léxico filosófico*, Rialp, Madrid, <sup>2</sup>2002, p. 399.

<sup>79</sup> A. Millán-Puelles, *Léxico filosófico*, p. 92.

<sup>80</sup> He tenido la oportunidad de desarrollarlo en mi trabajo *Antropología para inconformes*, Rialp, Madrid, <sup>3</sup>2012.

<sup>81</sup> Este trabajo “La dignidad de la persona humana”, fue publicado inicialmente en *Atlántida*, 1966 (4, 24), pp. 573-577.

<sup>82</sup> A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre y la sociedad*, p. 98.

<sup>83</sup> A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre y la sociedad*, p. 99.

terés, incompatible con que la libertad sea un accidente, y es coherente con lo que la naturaleza humana es libertad. En sus palabras, “la ‘personalidad’ y la ‘dignidad’ humana se identifican”<sup>84</sup>. Sin embargo, no parece pertinente identificar ‘persona’ con ‘personalidad’, pues es claro que, por ejemplo, un bebé es persona aunque su personalidad sólo esté en proyecto. Como Kant, Millán-Puelles entiende que la persona es un ‘en sí’, un ‘fin en sí’. A la par, entiende la libertad como un ‘desde sí’ y un ‘para sí’<sup>85</sup>. Estas descripciones preposicionales pueden ser problemáticas si no se les dota de añadidos o explicaciones, porque podrían comprometer la apertura constitutiva del ser personal y su vinculación nativa con su destino.

En “El bien común”, incluido en esta obra, el autor ofrece su concepción antropológica en estos resumidos términos: “el realismo de la idea de hombre no consiste tan sólo en admitir la dualidad de la materia y el espíritu en la índole humana, sino también en reconocer la jerarquía axiológica –el orden de valores– de estas dos dimensiones de nuestro ser”<sup>86</sup>. A esto añade que el bien común es compatible con la dignidad de cada persona humana, porque esta dignidad es un bien común, ya que está en todas las personas. Agrega también que “a diferencia del animal, posee el hombre la capacidad de abrirse, cognoscitiva y volitivamente, a lo común, a lo que trasciende la concreción del individuo”<sup>87</sup>, con lo que se pone lo distintivo o *específico* del hombre respecto de lo *genérico* animal en las facultades superiores: razón y voluntad. Ahora bien, si tales facultades son *de* la persona, pero no *la* persona, con ellas no se describe a la persona<sup>88</sup>.

En “Los derechos del hombre y la dignidad de la persona humana”, otro de los trabajos recopilados en esta publicación, el autor se pregunta en qué consiste la ‘dignidad’ de la persona humana. Su respuesta dice así: “en el concepto de la ‘naturaleza humana’, que nos distingue de los animales, a la vez que nos da a todos los hombres una profunda y esencial identidad”<sup>89</sup>. La *naturaleza* humana es, en efecto, común a los hombres. Mas con tal descripción no se resalta lo radicalmente distinto en cada hombre, a saber, el *acto de ser* personal, diverso en cada quien, en lo que habría que radicar la dignidad que se busca.

En “La doctrina social cristiana”, otro de los trabajos que componen esta obra, estudia los fundamentos de la competencia de la Iglesia en materia social

---

<sup>84</sup> A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre y la sociedad*, p. 99.

<sup>85</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre y la sociedad*, p. 100.

<sup>86</sup> A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre y la sociedad*, p. 117.

<sup>87</sup> A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre y la sociedad*, pp. 126-127.

<sup>88</sup> Si se entiende a la persona como *acto de ser* y a esas facultades como potencias de la *esencia* humana, con ellas se puede describir en cierto modo la esencia humana, pero no el acto de ser.

<sup>89</sup> A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre y la sociedad*, p. 132.

y asimismo sus límites; también las fuentes –revelación, derecho natural, documentos pontificios– de tal doctrina. A la ‘revelación’ se debe, en el *Antiguo Testamento*, la concepción del hombre como ‘imagen de Dios’, del que se dice que “de este principio deriva inmediatamente el de la dignidad de la persona humana”<sup>90</sup>, y, en el *Nuevo Testamento*, la visión del hombre como ‘hijo de Dios’, con lo que se “confirma y sobreeleva la dignidad de la persona humana, cifrándola en la categoría de la ‘filiación divina’”<sup>91</sup>. Por su parte, buscar también la dignidad del hombre en el ‘derecho natural’ permite, además de evitar el fideísmo, manifestar que el hombre tiene un modo de ser natural que hay que tener en cuenta de cara a comprender lo social, aunque aquí no se concrete su índole. Por otro lado, los ‘documentos pontificios’ hablan del orden social, pero también en ellos subyace una determinada visión del hombre, que aquí tampoco se especifica.

“La libertad y el ser de la mujer” sigue a los trabajos anteriores y revisa lo que hay de aprovechable del movimiento feminista moderno, a la par que se refuta lo incorrecto. Interesa aquí lo primero, basado en que “la mujer comparte, con el varón, la íntegra dignidad de la persona humana. La mujer es tan persona como el hombre... La dignidad y la índole misma de la persona humana es compartida en idéntica medida por la mujer y por el varón”<sup>92</sup>. En este estudio aparece una descripción de ‘persona’ que conviene examinar: “la persona humana, a diferencia de la persona divina, no es puro espíritu, tiene un cuerpo y, con el cuerpo, además, una naturaleza psicosomática, es decir, unas determinaciones que en cierto modo se asimilan a las cosas”<sup>93</sup>. En esta descripción, parece equívoco decir que la persona humana ‘no es puro espíritu’, pues si se niega que la persona sea en exclusiva espíritu, se admite que es un compuesto de diversos ingredientes: uno el espíritu y otros, de otra índole, inmateriales y corpóreos. Esto, ante el caso por ejemplo de la separación del cuerpo tras la muerte, implicaría una visión ‘englobante’ o ‘totalizante’ de la noción de persona humana, y por tanto aporética, porque a falta de alguna de las ‘partes de ese todo’ –el cuerpo tras la muerte– no se podría hablar de persona humana. Sí resulta apropiado en la descripción el decir que la persona ‘tiene un cuerpo’, y no que ‘es cuerpo’, y que tiene ‘una naturaleza psicosomática’, no que la ‘sea’.

<sup>90</sup> A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre y la sociedad*, p. 144.

<sup>91</sup> A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre y la sociedad*, p. 144.

<sup>92</sup> A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre y la sociedad*, p. 187.

<sup>93</sup> A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre y la sociedad*, p. 188. Nótese que Millán-Puelles habla de ‘Persona divina’ en singular. En otros lugares habla incluso de ‘Persona Absoluta’ refiriéndose a Dios. Pero estas denominaciones pueden ser corregidas, porque –como indica Spaemann– “sólo hay personas en plural”; R. Spaemann, *Acerca de la distinción entre ‘algo’ y ‘alguien’*, Eunsa, Pamplona, 2000, p. 46, o, como sostiene Polo, “la soledad frustra la misma noción de persona”; L. Polo, *Introducción a la Filosofía*, Rialp, Madrid, 1995, p. 228.

No obstante, el autor evita la precedente dificultad al escribir que “el ser humano es persona, *la persona es una realidad esencialmente espiritual, pero el ser humano tiene una naturaleza*, que no es meramente lo animal del hombre”<sup>94</sup>. Así distingue entre ‘ser humano’ y ‘persona’, dotando a la primera expresión un carácter global, mientras que confiere a la segunda de una condición determinada. De acuerdo con esto se podrá hablar, por ejemplo, de persona tras la muerte, aunque no quepa hablar en aquella tesitura de ‘hombre’, puesto que esta última denominación se refiere ineludiblemente a la corporeidad humana.

En este escrito se indica también que la distinción sexual afecta en el ser humano no sólo a lo corpóreo y psíquico, sino asimismo a lo espiritual, a la persona<sup>95</sup>, lo cual comporta una concepción generalizante de ‘persona’. Sin embargo, si cada persona es distinta, carece de sentido predicar algo que es común o genérico –la tipología sexual masculina o femenina– de ella, porque ello implicaría generalizar lo personal. De modo que en este escrito se percibe cierta fluctuación entre el dotar al concepto de ‘persona’ de un significado integrador o de una característica singular.

## 6. La noción de persona en *Léxico filosófico* (1984-2002) y en “La formación de la persona” (1988)

a) *Léxico filosófico* (1984-2002). En la exposición de la voz ‘Persona’ de su diccionario, Millán-Puelles indica que este término denota importancia, dignidad; es “el ente de mayor rango ontológico”. Aporta la definición de Boecio, “sustancia individual de naturaleza racional”, donde por ‘sustancia individual’ entiende una realidad subsistente por sí, indivisa respecto de sí y dividida de todo lo demás<sup>96</sup>; por ‘naturaleza racional’, concibe que tal realidad dispone de razón y libre querer, es decir, de libre albedrío o capacidad de iniciativa. La primera parte de la definición boeciana conformaría el *género*; la segunda, la

<sup>94</sup> A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre y la sociedad*, p. 193.

<sup>95</sup> “Las diferencias de sexo no son puras y simples diferencias somáticas o fisiológicas. El sexo es una realidad psicosomática e incluso espiritual. Espiritual, por repercusión, porque permite inflexiones, versiones o ediciones distintas de esa integridad que es la persona humana, como realidad espiritual, y corporal también, por supuesto”; A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre y la sociedad*, pp. 193-194.

<sup>96</sup> “La subsistencia es la suficiencia o plenitud por la que un ente está en sí mismo completo, clausurado en su propio ser. Tal clausura no determina un aislamiento... La sustancia no puede recibir nada que no se distinga de ella en su realidad esencial”; A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, p. 460.

*diferencia específica*<sup>97</sup>, la naturaleza racional, que “es la más alta entre todas las naturalezas posibles”<sup>98</sup>. A lo que añade: “pero el rango ontológico de la persona no viene exclusivamente de la naturaleza racional, sino también de la suficiencia o plenitud en que estriba la subsistencia”<sup>99</sup>. En suma, se mantiene la definición de Boecio, aunque con muchos matices a lo largo de su obra<sup>100</sup>.

Es claro que en la precedente explicación se sigue el modelo real de *sustancia* y *accidentes* y el método noético de la *definición lógica*. Según lo primero, hay un ‘hilemorfismo’, en el que la persona se entiende como un ‘sujeto’ o *suppositum* “cuya entidad está cerrada en sí misma”<sup>101</sup>, lo cual indica que es ‘una realidad completa en su constitución’, es decir, *una sustancia*. Por su parte, “la naturaleza racional es algo que se da *en él*. Esa naturaleza no es, de suyo, ningún sujeto o supuesto”<sup>102</sup> porque es un *accidente*. Pero esta exposición plantea la cuestión de cómo es posible que el accidente, ‘la naturaleza racional’ otorgue al supuesto completo y cerrado, ‘la sustancia individual’, ‘lo más alto que una sustancia puede tener’, ¿acaso el accidente es más noble que la sustancia? En cuanto a lo segundo –la ‘definición’–, el modo de conocer ofrece un problema, en este caso *lógico*, pues si ‘sustancia individual’ se toma por el *género* que designa precisamente lo general, sostener que la ‘sustancia individual’ es lo ‘general’ no parece del todo adecuado. A la par, si hay que tomar ‘la naturaleza racional’ por la *diferencia específica* del hombre, tal naturaleza, más que específica de un hombre, también es general y atribuible a todos los hombres. De modo que se describe al hombre con dos generalizaciones, una más amplia (sustancia individual), y otra menos amplia (de naturaleza racional), sin

<sup>97</sup> “La naturaleza racional determina específicamente el ser de la persona, distinguiéndolo, así, del correspondiente a las demás sustancias individuales”; A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, p. 460.

<sup>98</sup> A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, p. 461. La razón de esa nobleza es “porque confiere la capacidad de hacerse presente el ser de las demás realidades”; p. 461.

<sup>99</sup> A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, p. 461.

<sup>100</sup> Uno de esos matices se refiere a lo ‘racional’, que el autor, entiende en otras partes como ‘intelectual’, pues si se desea predicar dicha definición no sólo del hombre sino también de Dios (y de otros seres como los ángeles), no se ve cómo atribuir al ser divino lo ‘racional’, a menos que esto se tome de modo tan amplio como el autor lo toma al inicio de este trabajo, a saber, como realidad ‘con iniciativa’, porque claramente Dios no requiere la ‘potencia’ de la razón para nada; tampoco del ‘libre albedrío’ o ‘querer libre’ de la voluntad como dominio sobre sus propios actos. Para salvar esta objeción se puede decir que no se debe tomar el término de persona de modo ‘unívoco’, sino ‘análogo’, con lo cual en cada orden de seres habría que hacer los ajustes pertinentes para poder atribuirlo. Sin embargo, de llevar a cabo estos matices se pueden presentar otros problemas: uno de *método* noético, a saber, que dichos ajustes lleven inexorablemente a la ‘equivocidad’; otro de *tema*: que dada la equivocidad, no encontremos la imagen y semejanza del hombre con Dios.

<sup>101</sup> A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, p. 461.

<sup>102</sup> A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, p. 461.

advertir cómo significar lo novedoso e irrepetible de cada persona humana. Tal vez pueda responderse que lo que particulariza a cada persona son los ‘accidentes’ (corpóreos y racionales). Sin embargo, si la distinción real de cada persona humana es meramente accidental, ¿las personas humanas son la misma realidad entitativa repetida innumerables veces con meros variantes de matiz, aunque éstos sean abundantes? Con todo, con las propias tesis de Antonio Millán-Puelles se puede salvar esa dificultad, porque se ha descrito a la persona como un compuesto de espíritu y materia; de manera que lo distintivo de cada quién no tienen por que ser los accidentes del espíritu o los de la materia, sino el mismo espíritu. Con todo, esto no es explícito.

Millán-Puelles afirma que ‘Dios es persona’ y que ‘Dios es personal’: ambas expresiones no son equivalentes, pues la primera identifica a ‘Dios’ con ‘persona’ (se ha identificado asimismo ‘hombre’ con ‘persona’) y la segunda mantiene una distinción entre ‘Dios’ y ‘persona’ (y de manera paralela, entre ‘hombre’ y ‘persona’). Esto segundo es más correcto que lo primero, y ello por dos motivos: uno divino y otro humano: el primero, porque en Dios existen tres personas, de modo que no puede ser lo mismo ‘Dios’, que es uno, que ‘persona’, que son tres; lo segundo, porque al morir no se puede hablar de ‘hombre’ –ya que dicho término está conformado para referirse inexorablemente, entre otras cosas, a la corporeidad humana, la cual se pierde con la muerte–, pero sí en cambio de persona, pues ésta no se pierde. De modo que, en rigor, ni ‘Dios’ equivale a ‘persona’, ni tampoco ‘hombre’ es equivalente a ‘persona’.

Finalmente, se distingue en el texto una ‘dignidad ontológica’ de la persona de su ‘dignidad moral’, la cual adquiere con el tiempo y con el ejercicio de determinados actos, pues ‘el plano de la conducta no es el plano del ser sustancial’.

b) “La formación de la persona” (1988) es un trabajo que ofrece un balance –apoyado en las tesis de Maritain– entre el peso que los medios técnicos y métodos pedagógicos han adquirido en nuestra sociedad y el fin que la pedagogía debe perseguir. El primer fin consiste en formar al hombre en tanto que hombre, pero para lograrlo, debe saberse qué es el hombre, es decir, conocer “la *naturaleza* humana permanente y, por ello, común a los hombres de todos los tiempos y lugares”<sup>103</sup>. En este sentido, “educación significa, por tanto, *humanización*”<sup>104</sup>. Ello es posible, según Millán-Puelles, porque “el hombre es un ser que, en cierto modo, nace y, en otro sentido, se hace. Sustancialmente el hombre nace ya humano, pero en el orden del desarrollo y despliegue de sus posibilidades tiene la capacidad, actualizable mediante la educación, de confirmar su propia huma-

<sup>103</sup> A. Millán-Puelles, “La formación de la persona”, en AAVV., *El pensamiento filosófico-pedagógico de Jacques Maritain*, San Pablo CEU, Madrid, 1988, p. 61.

<sup>104</sup> A. Millán-Puelles, “La formación de la persona”, p. 62.

nidad, perfeccionando sus facultades específicas hasta hacerlas rendir todo lo que en potencia se da en ellas”<sup>105</sup>. Nótese que en esta descripción del hombre subyace el modelo *sustancia-accidentes*, según el cual se parte de ser una sustancia y se desarrollan los accidentes; especialmente el uso del libre albedrío. Mas a este modelo le caben las preguntas ya anteriormente formuladas: si el perfeccionamiento del hombre como hombre es exclusivamente accidental; y entonces, qué ganaría con ello la sustancia hombre como sustancia.

Por otra parte, Maritain distinguió entre persona y naturaleza humana. Distinción atribuida por Millán-Puelles, con Leopoldo Eulogio Palacios, a Kant, no a Santo Tomás, aunque ésta es explícita en el Aquinate<sup>106</sup>. Dicha distinción es radicalmente distinta entre el filósofo de Aquino y el de Königsberg, pues, para el primero, la naturaleza humana es lo común al género humano, siendo la persona lo particular e irreductible, por superior, a lo común, mientras que para el segundo la naturaleza humana es exclusivamente lo fenoménico siendo la persona del orden nouménico de la moralidad y libertad. Por su parte, Palacios critica que se deba entender por naturaleza exclusivamente lo físico, y por persona, sólo lo racional y libre, de modo que para él la naturaleza humana comprende el cuerpo humano y también la razón y la voluntad. En este punto Millán-Puelles sigue a Palacios. Con todo, dicha ampliación de la naturaleza o sustancia no tiene en cuenta aquí la distinción real tomista (*actus essendi-essentia* aplicada al hombre)<sup>107</sup>, y con ello que el *acto de ser* personal es irreductible a la razón y voluntad, potencias de la *esencia* humana.

## 7. El concepto de persona en *La libre afirmación de nuestro ser* (1994) y en *El interés por la verdad* (1997)

a) En *La libre afirmación de nuestro ser*, Millán-Puelles escribe que “una antropología realista es ante todo la que en el yo humano reconoce una fundamental naturaleza, no solamente en calidad de algo que él no puede, en manera

<sup>105</sup> A. Millán-Puelles, “La formación de la persona”, p. 62.

<sup>106</sup> “Persona significa lo perfectísimo en toda la naturaleza”; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3, co. “Este nombre de persona no ha sido impuesto para significar el individuo por parte de la naturaleza, sino para significar la realidad subsistente en tal naturaleza”; I, q. 30, a. 4, co. “La persona significa un ser subsistente distinto en la naturaleza intelectual”; *De potentia*, q. 2, a. 4.

<sup>107</sup> “El sustancialismo y la distinción real no son compatibles. O acto de ser distinto de la esencia, o esencia en acto que es la postura aristotélica. Decir que esto se puede resolver con la teoría de la participación más o menos platónica o neoplatónica parece que no está bien ajustado”; L. Polo, *La esencia del hombre*, Eunsá, Pamplona, 2011, p. 88.



alguna, conferirse a sí mismo, sino también como la realidad que en él hace de fundamento de todo cuanto a sí mismo se confiere”<sup>108</sup>. Por tanto, la base en su visión antropológica es la ‘naturaleza humana’ a la que concibe como ‘fundamento’. En cuanto a lo primero, concreta que por tal ‘naturaleza’ entiende ‘nuestro ser’, no el tuyo o el mío en particular, sino el de todos los hombres, el ‘específico’ del género humano. Por lo que se refiere a lo segundo, afirma que tal naturaleza es el *fundamento general e inmediato* de nuestras acciones, deberes... Es claro, pues, que el autor está hablando de la ‘esencia’ humana y no del ‘acto de ser’ personal, puesto que mientras la esencia es común al género humano, el acto de ser es particular, novedoso e irrepetible, ya que no existen dos personas iguales.

En los primeros capítulos de la obra se quiere dejar claro que existe una *realidad* humana independientemente de que la conozcamos más o menos, e independiente asimismo de lo que queramos y hagamos. Junto a ello, tiene *in mente* explorar otra cuestión: en qué consiste la naturaleza humana, en concreto, si la racionalidad forma parte ella o si deriva de ella. Para una fundamentación de la ética –propósito de esta obra–, no es indiferente la cuestión de si el obrar según el deber sigue al ser. Acepta, pues, que “son condiciones de posibilidad de la moral realista la naturaleza y la libertad del ser humano como exigencias, mutuamente complementarias, de la libre afirmación de nuestro ser”<sup>109</sup>.

Para nuestro interés antropológico, de esta obra interesa sobre todo el capítulo IV de la Primera Parte, que lleva por título: “Naturaleza y libertad del ser humano”. En él se reiteran las dos bases que debe tener la antropología realista: primera, “la afirmación de que tenemos una naturaleza, o, lo que es lo mismo, un cierto modo de ser y de operar, que no nos hemos dado a nosotros mismos ni libremente, ni tampoco en una forma necesaria, y que es por completo indispensable para toda nuestra conducta, incluida la que libremente decidimos y ponemos por obra. Mas esta antropología no sería realista cabalmente si no admitiese también que poseemos un cierto conocimiento de esa naturaleza nuestra independiente de nuestra fecundidad operativa”<sup>110</sup>. Segunda, “ha de incluir la tesis de la realidad efectiva... del libre albedrío humano; y asimismo ha de mantener, a su vez, que estamos en posesión de un cierto conocimiento evidente... de nuestro libre albedrío, y no sólo en lo concerniente a su existencia, sino también

---

<sup>108</sup> A. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, Rialp, Madrid, 1994, p. 41.

<sup>109</sup> A. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, p. 71. El texto sigue: “si nouviésemos como nuestro un cierto ser independiente de todas las determinaciones adquiridas en el uso de nuestra libre propiedad de albedrío, es decir, si en cuanto seres que eligen nouviésemos, en verdad, ninguna naturaleza, resultaría inviable la ética de la libre afirmación de nuestro ser”; A. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, pp. 71-72.

<sup>110</sup> A. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, p. 171.

respecto de su carácter o forma propia de ser”<sup>111</sup>. En síntesis; *naturaleza*, por un lado, y *libertad*, por otro. Nótese que si el autor establece esta dualidad es porque considera que son ambas dimensiones distintas<sup>112</sup>. Por tanto, su siguiente cometido consistirá en exponer cuál es la índole de cada una y, asimismo, cómo se articulan.

Atendamos primero, pues, a la distinta índole de tales dimensiones humanas según Millán-Puelles. “Toda la libertad que poseemos como capacidad de decisión no unívocamente determinada –escribe– es una propiedad de nuestra voluntad, la cual no es realmente idéntica a nuestra naturaleza, sino sólo una potencia operativa que ésta tiene y que como toda facultad se distingue realmente de la respectiva sustancia”<sup>113</sup>. De modo que entiende, por un lado, al hombre-individuo (no a la ‘naturaleza humana’ común) como *sustancia*<sup>114</sup>, y por otro, a la ‘libertad’, al menos en su ejercicio moral, como *accidente*<sup>115</sup>. En suma, la naturaleza humana es, según el autor, “el fundamento o la raíz del libre albedrío humano”<sup>116</sup>. A la par, “la actividad libre de cada hombre refluye sobre él, de-

<sup>111</sup> A. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, p. 171.

<sup>112</sup> “La naturaleza y la libertad que convienen al hombre en cuanto hombre han de ser realidades diferentes y no sólo distintas con una mera distinción conceptual”; A. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, p. 172.

<sup>113</sup> A. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, pp. 172-173.

<sup>114</sup> “El ser-hombre o, lo que es lo mismo, el estar dotado de una específica naturaleza humana es cosa que se sitúa en el nivel ontológico más fundamental o radical, a saber, el de la *sustancia* en la formal acepción de aquello a lo que compete el ser-en-sí, no en otro ser que lo sustente o soporte”. “Es el hombre mismo, y no su propia naturaleza, lo que en verdad es sustancia”; A. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, pp. 187-188.

<sup>115</sup> “La bondad o maldad morales están situadas en el nivel ontológico del *accidente*, tomado éste ante todo en su sentido predicamental, por ejemplo, como lo contrapuesto a la sustancia y, por ende, como aquello a lo que no compete el ser-en-sí, sino en algún otro que lo sustente o soporte”; A. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, p. 188. En otro pasaje se lee: “la tesis, ya establecida [...] según la cual la naturaleza y la libertad humanas se articulan y complementan entre sí como imprescindibles condiciones de moralidad *in genere*, presupone la distinción entre el nivel ontológico de la sustancia, que es el correspondiente a nuestra naturaleza, y el del accidente predicamental, en el cual la libertad está instalada en tanto que es propiedad de nuestra potencia volitiva. La distinción entre estos dos niveles y la pertenencia de nuestra naturaleza al primero y de nuestra libertad al segundo hacen inicialmente comprensible la atribución del carácter de fundamento y raíz de nuestra libertad a nuestra naturaleza. La sustancia, en efecto, es la raíz y base de los accidentes y [...] la naturaleza del ser humano –así, pues, no sólo la individual de cada hombre– es cosa que se sitúa en el nivel ontológico de la sustancia humana, sin ser idéntica a ella. Por su parte, la libertad de arbitrio, con la cual el ser humano ha de contar para tener una efectiva conducta moralmente calificable, está instalada en el nivel ontológico del accidente predicamental, no por ser ella misma uno de los accidentes predicamentales, sino por consistir en una cierta propiedad de la voluntad humana”; p. 198.

<sup>116</sup> A. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, pp. 191-192. El texto sigue: “Con lo cual queda dicho que moralmente el hombre es hijo de sus libres obras porque éstas le determinan

terminándolo en el nivel ontológico del accidente (no en el de la sustancia, ni tampoco, por tanto, en el de esa naturaleza que es el fundamento o la raíz del libre albedrío humano...). La naturaleza humana sigue idéntica al conferirse cada hombre a sí mismo cualquier determinación moralmente calificable y que a su vez le determina a él mismo moralmente. Es él, y no su naturaleza, lo que cambia por obra de las determinaciones que en él resultan de su libre actividad<sup>117</sup>. Se afirma que los cambios en el hombre son siempre accidentales, pero esto debe afrontar una pregunta, ya formulada, que se puede establecer en un contexto cristiano: cómo aceptar que el hombre se juegue su destino eterno mediante actos libres morales que son accidentes<sup>118</sup>.

En el texto se incluye dentro de la ‘naturaleza humana’ tanto la animalidad como la racionalidad<sup>119</sup>. De acuerdo con el precedente esquema antropológico, la corrección ética consistirá –ya lo ha adelantado el autor– en que el ejercicio del accidente ‘libertad’ sea coherente con el ser de la sustancia ‘hombre’, es decir, “que la libertad del libre albedrío sea ejercida en conformidad con la propia naturaleza humana”<sup>120</sup>. Por tanto, el libre albedrío es la posibilidad que tiene el hombre de actuar bien o mal, y si la libertad de arbitrio es innata en la naturaleza humana, “en último término es la propia naturaleza humana lo que nos permite ir contra ella en nuestro libre modo de comportarnos”<sup>121</sup>. Esto parece

---

en el nivel ontológico del accidente, y que físicamente son sus libres obras hijas de él por ser él la sustancial causa activa de la realización de todas ellas”; p. 192.

<sup>117</sup> “La bondad o maldad morales están situadas en el nivel ontológico del *accidente*, tomado éste ante todo en su sentido predicamental, por ejemplo, como lo contrapuesto a la sustancia y, por ende, como aquello a lo que no compete el ser-en-sí, sino en algún otro que lo sustente o soporte”; A. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, p. 188.

<sup>118</sup> Puede no causar perplejidad esta cuestión si se estima que la felicidad propia del hombre es, asimismo, un accidente: cfr. A. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, p. 192. Con todo, esta tesis es difícilmente aceptable no sólo por parte de los filósofos, sino también por parte de muchos hombres que no son filósofos de profesión.

<sup>119</sup> El ser humano específico, o sea, ‘la naturaleza común a todos los hombres’, “no es racional únicamente, aunque tampoco es sólo un animal”; A. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, p. 186.

<sup>120</sup> A. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, p. 179, a lo que se añade: “las inclinaciones, tendencias y disposiciones específicamente naturales son determinaciones que cada ser posee por virtud, simplemente, de su ser específico, de tal modo, por tanto, que necesariamente ha de ser antinatural cuanto le sea disconforme”; A. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, p. 184. Más adelante agrega: “merced a la libertad, puede comportarse el hombre en consonancia con su propio ser natural o, por el contrario, en disconformidad con él”; p. 194.

<sup>121</sup> A. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, p. 179, a lo que se añade: “las inclinaciones, tendencias y disposiciones específicamente naturales son determinaciones que cada ser posee por virtud, simplemente, de su ser específico, de tal modo, por tanto, que necesariamente ha de ser antinatural cuanto le sea disconforme”; p. 184. Más adelante agrega: “merced a la libertad, puede comportarse el hombre en consonancia con su propio ser natural o, por el contrario, en disconformidad con él”; p. 194.

equívoco, porque primero ha distinguido entre naturaleza y libertad, y ahora indica que la libertad (el libre albedrío) es innata a la naturaleza humana, por lo que el autor ha de distinguir el libre albedrío de su correcto o incorrecto ejercicio libre y moral. El primero es innato y consiste en una capacidad, en el sentido de potencia o potencialidad; el segundo es adquirido y efectivo, en el sentido de acto o actividad. Estudiaremos detenidamente estas propuestas en el capítulo III de este trabajo, dedicado enteramente a la libertad.

b) *El interés por la verdad* (1997). Los capítulos V-VIII conforman la segunda parte de este libro, la del ‘interés comunicativo’. En el V se atiende al sentido de la comunicación de la verdad. Por parte de ésta, se nos dice, toda verdad conocida puede ser transmitida, pero no por parte del sujeto, y eso por diversas razones (por ejemplo, por falta de experiencia en el emisor o en el receptor). El medio comunicativo es cualquier tipo de lenguaje, siendo el más humano, según Millán-Puelles, el que usa palabras. Otro es el del cuerpo, mediante el cual se da ejemplo a los demás en el comportamiento humano. Las bases del interés comunicativo se estudian en el capítulo VI. Para el autor que nos ocupa son tres: el ‘plural del yo’ o pluralidad de sujetos, la tendencia innata a comunicar la verdad y que la verdad es comunicable. A raíz de la explicación de la primera base, se indica que “cada yo es uno y único. Tanto la unidad de cada yo, como la respectiva unicidad, son atributos individuales, y el hecho de que asimismo puedan ser personales se debe precisamente a que toda persona es individuo”<sup>122</sup>, lo cual recuerda a la definición boeciana de persona como ‘sustancia individual’. El pensador gaditano nota que cada persona es insustituible, no en su obrar, sino en su *ser* y que esto no induce al solipsismo. A raíz de la exposición de este mismo capítulo V, Millán-Puelles ofrece someramente su visión del hombre, la cual dice así: “el yo tiene un carácter humano por cuanto el hombre, sin reducirse a su cuerpo, lo posee, sin embargo, como parte integrante de su propio ser sustancial”<sup>123</sup>, lo cual manifiesta una vez más que, en antropología, sigue el esquema clásico de *sustancia-accidentes*, y que entiende la sustancia humana como compuesto hilemórfico de alma y cuerpo.

## 8. Conclusiones antropológicas de algunos artículos tardíos (1995-1998) y del tomo II de *La lógica de los conceptos metafísicos* (2003)

a) “El origen del mundo y del hombre” (1995) es un artículo que trata por partes iguales de los dos temas indicados en el título, de los cuales omitiremos

<sup>122</sup> A. Millán-Puelles, *El interés por la verdad*, Rialp, Madrid, 1997, p. 220.

<sup>123</sup> A. Millán-Puelles, *El interés por la verdad*, pp. 230-231.

aquí el primero. En cuanto al segundo, Millán-Puelles sostiene que no hay contraposición entre lo que se afirma en la *Sagrada Escritura* acerca de la creación divina del hombre (*Génesis*, 2, 7), con “la posibilidad de que el cuerpo humano proceda del de otra especie animal que descienda, a su vez, de otras”<sup>124</sup>, porque todas ellas proceden del mundo, y éste también fue creado por Dios. “Ello no obstante debe tenerse en cuenta que en el mismo lugar del Génesis se hace notar, de una manera explícita, que Dios infundió el espíritu de vida en el cuerpo del hombre, con lo cual, indudablemente, viene a decirse que lo que especifica al ser humano, distinguiéndole de los demás animales de una manera esencial, procede directamente de Dios”<sup>125</sup>. Esto sigue manifestando que el autor acepta implícitamente la definición clásica del hombre como ‘animal racional’, siendo lo animal lo ‘genérico’ y lo racional lo ‘específico’. A ello añade que si se aplica la teoría de la evolución al cuerpo humano, han de salvarse unas ‘especiales condiciones’ para él, como las que ha hecho ver, por ejemplo, Gehlen, a saber, que los animales están perfectamente adaptados al medio ambiente, mientras que el cuerpo humano está ‘abierto al mundo’; que los animales tienen unos instintos que funcionan de modo unívoco, determinado y especializado, mientras que en el hombre son abiertos. Por tanto, si se admite la teoría de la evolución siempre nos encontraremos con esta ‘dificultad insuperable’ lo cual ofrece unos requerimientos: por ejemplo, haber nacido en un sitio privilegiado en orden a su protección, como sostiene Klaatsch. A esto se añade el parecer de Tomás de Aquino que explica la mano humana en correlación con la razón porque ambas denotan apertura a lo universal. Se agrega que también “la libertad humana resultaría imposible si la conducta del hombre estuviese determinada por unos mecanismos instintivos”<sup>126</sup>. En suma, su parecer respecto de este tema es que “la teoría de la evolución es una hipótesis admisible, aunque lastrada con serias y no pocas dificultades”<sup>127</sup>, por ejemplo, ‘la ciega necesidad’ criticada por Brentano, o el mecanicismo criticado por Husserl.

b) El artículo “Valor y contravalor de la persona humana” (1998) es una conferencia que versa sobre la teoría de los valores aplicada al hombre. Como en esta teoría existe un ley general que afirma que a todo valor le corresponde un contravalor, Millán-Puelles se pregunta si “existe un contra-valor de la persona humana”<sup>128</sup>. “Para responder a esta cuestión –añade–, yo diría que ante todo hay que responder a la pregunta, ¿cuál es el valor de la persona humana? Entiendo que la respuesta que se puede dar, y de hecho se ha dado a esa pregunta, se re-

<sup>124</sup> A. Millán-Puelles, “El origen del mundo y del hombre”, en AA.VV., *Historia analítica de las Humanidades*, vol. I, Fundación Fies y Eiunsa, Barcelona, 1995, p. 20.

<sup>125</sup> A. Millán-Puelles, “El origen del mundo y del hombre”, p. 21.

<sup>126</sup> A. Millán-Puelles, “El origen del mundo y del hombre”, p. 22.

<sup>127</sup> A. Millán-Puelles, “El origen del mundo y del hombre”, p. 20.

<sup>128</sup> A. Millán-Puelles, “Valor y contravalor de la persona humana”, *Intus-Legere*, 1998 (1), p. 60.

fiere a la dignidad de la persona”<sup>129</sup>. ¿En qué radica tal dignidad? Antes de responder, se distingue entre ‘dignidad innata’ y ‘dignidad adquirida’. La primera es debida a que “el hombre... ha nacido hombre... ha nacido ya persona”<sup>130</sup>. Repárese en que toma los términos ‘hombre’ y ‘persona’ como equivalentes. “Las personas, a diferencia de las simples cosas, tienen un carácter de fin en sí mismas y, por consiguiente, poseen una dignidad que les conviene independientemente de cómo se comporten”<sup>131</sup>. Ya se ha adelantado que la descripción del hombre como ‘fin en sí’, netamente kantiana, es aceptada por Millán-Puelles. Más adelante, la matiza indicando: “el hombre es un fin en sí, pero no es un fin último; el fin último es Dios mismo”<sup>132</sup>. Esto por lo que se refiere a la dignidad nativa. “Pero hay también una dignidad que se adquiere, que se pierde, y que, una vez perdida, puede volverse a adquirir... En este caso se encuentra la dignidad moral. Esta dignidad ya tiene un contravalor opuesto, el de indignidad moral”<sup>133</sup>, lo cual supone que la natural o nativa carece de contravalor.

La dignidad adquirida es susceptible de adquisición y pérdida, afirma nuestro autor, y con esta afirmación está en condiciones de responder la anterior pregunta. En efecto, por una parte, el hombre tiene dignidad adquirida porque tiene *libertad* –libre arbitrio– y, consecuentemente, también responsabilidad; y, por otra, porque tiene *entendimiento* –inteligencia–<sup>134</sup>. Habla de ambas cualidades como de ‘accidentes’ del hombre, porque los vincula a las ‘facultades’ superiores, a las cuales tiene por tales. Ambos, libre albedrío e inteligencia, posibilitan la más noble dignidad del ser humano, a saber, la moral: “el sentido más propio del hombre, y de todo hombre, es el de la dignidad moral. Esta dignidad del ser humano depende de la actividad libre que cada persona ejecuta. ¿Cuándo se adquiere esta dignidad adquirida que se llama dignidad moral? Cuando libremente se actúa de un modo concordante con la dignidad innata de persona humana, cuando nuestro obrar es concordante con nuestro ser, cuando actuamos humanamente”<sup>135</sup>. Por ‘ser’ humano Millán-Puelles entiende aquí su ‘sustancia’<sup>136</sup>. Ahora bien, si la moral es ‘la más noble dignidad del ser humano’, puede preguntarse si admite que la dignidad adquirida es superior a la innata; y si lo acepta, cómo es posible que lo sea; de dónde le viene el añadido. Y si lo es, por qué tiene que ser ‘nuestro obrar concordante con nuestro ser’. ¿No sería mejor

<sup>129</sup> A. Millán-Puelles, “Valor y contravalor de la persona humana”, p. 60.

<sup>130</sup> A. Millán-Puelles, “Valor y contravalor de la persona humana”, p. 61.

<sup>131</sup> A. Millán-Puelles, “Valor y contravalor de la persona humana”, p. 61.

<sup>132</sup> A. Millán-Puelles, “Valor y contravalor de la persona humana”, p. 77.

<sup>133</sup> A. Millán-Puelles, “Valor y contravalor de la persona humana”, p. 62.

<sup>134</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, “Valor y contravalor de la persona humana”, p. 63.

<sup>135</sup> A. Millán-Puelles, “Valor y contravalor de la persona humana”, p. 64.

<sup>136</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, “Valor y contravalor de la persona humana”, p. 65.

sostener lo inverso: que nuestro ser se subordinase enteramente a nuestro correcto obrar?

c) El tomo II del libro *La lógica de los conceptos metafísicos*, es un volumen que lleva por subtítulo “La articulación de los conceptos extracategoriales” (2003)<sup>137</sup>, al final de cual ofrece una tabla de las principales conclusiones, de las cuales interesa atender a las referidas al concepto de ‘persona’ (conclusiones 115 a 120), que se recogen y comentan seguidamente:

“115.– La idea de persona subsigue directamente al concepto de sustancia por presuponerlo como aquello a lo cual añade una determinación restrictiva de su ámbito extensional, manteniendo, no obstante, el valor propio de las nociones extracategoriales de nivel lógico intermedio”<sup>138</sup>. *Persona* significa entonces (de principio a fin de su obra) *sustancia*. En la filosofía clásica, ‘sustancia’ significa ‘ente por sí’ (Aristóteles), pero la persona humana no es ‘por sí’, sino ‘por Dios’. En la filosofía moderna ‘sustancia’ significa ‘aislamiento’ (recuérdese al respecto, por ejemplo, la definición de ‘monada’ de Leibniz), pero la persona es pura apertura personal a una persona distinta. En el pensamiento clásico ‘sustancia’ equivale a ‘acto primero’; lo susceptible de perfeccionamiento son las potencias de la sustancia, que se perfeccionan con ‘actos segundos’, lo cual indica que, en rigor, la sustancia no se perfecciona intrínsecamente, es decir, que no es susceptible de crecimiento. Sin embargo, el cristianismo añade que la elevación de la persona humana supone un perfeccionamiento intrínseco de ella. De modo que si se entiende la ‘persona’ como ‘sustancia’ no se ve cómo tal ‘acto primero’ puede crecer como acto y cómo pueda ser elevado, y ambas cosas, irrestrictamente. Por lo demás, que la ‘sustancia’ no crezca o disminuya como sustancia no parece ser real, sino una nota exclusiva de la idea pensada de sustancia.

Por otra parte, en la filosofía clásica se distinguen entre sustancias ‘corruptibles’ e ‘incorruptibles’. El hombre se encuadraba en el primer grupo, pues con la muerte pierde la composición de alma y cuerpo. Si ‘persona’ equivale a ‘sustancia’, en rigor, tal filosofía no podría mantener la sustancialidad *post mortem*. A este respecto la filosofía medieval habla de ‘sustancias separadas’<sup>139</sup> (obvia-

<sup>137</sup> Este libro tiene como temas los opuestos a las nociones tratadas en el tomo I (frente a ‘ente’, ‘nada’; contra ‘cosa’, ‘sin esencia’, frente a ‘múltiple’, ‘único’; contra ‘verum’, ‘ininteligible’; y frente a ‘bonum’, ‘malo’). También estudia los que llama ‘postpredicamentos’, que divide en ‘irrestringidos’ (lo ‘opuesto’, lo ‘anterior’ y lo ‘simultáneo’) y ‘restringidos’ (generación, corrupción, aumento, disminución, alteración y cambio de lugar). Investiga asimismo el concepto de Dios y sus atributos entitativos y operativos, y, por último, la noción de perfección.

<sup>138</sup> A. Millán-Puelles, *La lógica de los conceptos metafísicos*, t. II: *La articulación de los conceptos extracategoriales*, Rialp, Madrid, 2003, p. 307.

<sup>139</sup> Tal expresión denota “una mezcla. Hablar de sustancias inmateriales, y *eo ipso* intelectuales, es una mezcla de la *enérgeia* con la *entelekheia*. Esa mezcla no es propiamente aristotélica. Y en

mente de cuerpo), pero esta denominación parece inadecuada, porque ‘sustancia’, por definición, indica ‘forma no separada de materia’. Si el ‘hilemorfismo universal’ es erróneo, y el materialismo, que entiende la sustancia sólo como ‘materia’, es decir, sin ‘forma’, también lo es, tampoco parece conveniente hablar de ‘sustancias separadas’. En últimas, el modelo sustancialista no parece apto para describir a la persona. Sin necesidad de apelar a los seres espirituales, hay razones de peso para abandonar el sustancialismo<sup>140</sup> en orden a explicar al hombre: por ejemplo, el conocimiento humano, el cual no sólo se debe explicar sin materia alguna, sino que es conveniente explicarlo sin el sujeto que conoce, porque éste no interfiere en aquél. Esto no indica que el conocimiento humano sea un accidente, porque es claro que no se puede encuadrar en ninguna de las nueve categorías.

“116.— A la objeción según la cual la definición de persona, tal como Boecio la propone, no sería aplicable a Dios, ya respondió Santo Tomás explicando que ‘de Dios puede decirse que es de naturaleza racional en tanto que la razón no es entendida en la acepción de discurso, sino como naturaleza intelectual comúnmente tomada’, *Suma Theologiae*, I, q. 129, a. 1, ad3”<sup>141</sup>. Lo racional se suele tomar, *large accepte*, como sinónimo de intelectual, pero esto no indica que, en rigor, sean equivalentes, como no lo son tampoco las denominaciones de ‘sustancia’, ‘sujeto’, ‘naturaleza’, ‘esencia’, ‘acto de ser’ y ‘persona’, pues si se toman todas como sinónimas, parece que estemos —como decía Hegel— en la noche en la que todos los gatos son pardos.

“117.— Entre las costumbres terminológicas de algunos personalistas se encuentra la distinción de qué y el *quién*, de tal manera que, si se trata de personas —y del hombre, por supuesto, entre ellas— no se ha de preguntar qué es, sino quién es. Se olvida así que, para poder justificar que toda persona es un *quién*, es menester saber *qué* es eso de ser persona, y que para poder dar cuenta de que toda persona es alguien es menester saber que toda persona es algo”<sup>142</sup>. Esta exposición parece no explicitar que en la realidad creada —como es el caso del hombre— el *acto de ser* es ‘realmente distinto’, y jerárquicamente superior, a la

---

ese planteamiento está gravitando un sustancialismo de principio, de manera que por donde, para decirlo de alguna manera, se eleva la consideración de la primordialidad de la realidad es por la línea de la sustancia: hay sustancias imperfectas, compuestas, hilemórficas, y sustancias superiores. Y se sostiene, además, que en cuanto una sustancia no tiene nada que ver con la materia, *eo ipso* es intelectual. En definitiva, no se quiere perder la primacía del ente real, y por eso se sigue una línea sustancialista”; L. Polo, *El conocimiento del universo físico*, Eunsa, Pamplona, 2008, p. 316.

<sup>140</sup> Para uno de los conocedores de la filosofía del pensador gaditano “lo primero que llama la atención en la antropología de Millán-Puelles es su claro y resuelto sustancialismo”; M. Bicocca, *La persona humana y su formación en Antonio Millán-Puelles*, Eunsa, Pamplona, 2011, p. 28.

<sup>141</sup> A. Millán-Puelles, *La lógica de los conceptos metafísicos*, t. II, p. 307.

<sup>142</sup> A. Millán-Puelles, *La lógica de los conceptos metafísicos*, t. II, p. 307.



*esencia*, pues considera a ambos en el mismo nivel. La indistinción de niveles obedece a una generalización lógica, es decir, a un conocer que versa sobre ideas pensadas, y no el que descubre la distinción real en el hombre. En efecto, si el acto de ser es superior y distinto realmente de la esencia, en el hombre, un quién –pues cada persona es radicalmente distinta– es superior, distinto e irreductible a la esencia –lo común– de los hombres, que ese quién posee. El ‘tener’ no es el ‘ser’. Dada la novedad radical de cada persona, de pretender hacer una definición de la persona (puesto que la definición es lógica), habría que hacer una para cada uno.

“118. – Considerado desde el punto de vista de su dimensión extensional, el concepto de la persona tiene en común con las ideas trascendentales el ser una noción universal, ya que la clase determinada por él es plurimembre, pero difiere de las ideas trascendentales en razón de que mientras éstas tienen una irrestricta universalidad, la universalidad de la noción de persona es, por el contrario, restringida. Y, a su vez, comparada, también según su extensión, con los conceptos de las perfecciones exclusivamente divinas, tiene en común con ellos el no ser determinativa de una clase que abarque la totalidad de los entes, y la diferencia consiste en que la extensión de la idea de persona, aunque no abarca la totalidad de los poseedores de ser, contiene varios de naturaleza individualmente distinta, mientras que en la extensión del concepto de la persona que es Dios entra exclusivamente algo dotado de una naturaleza divina numéricamente indivisible (la misma naturaleza divina a la que en el misterio cristiano de la Encarnación lleva unida el Hijo la naturaleza humana, por haberla asumido libremente)”<sup>143</sup>. Si se toma ‘persona’ como noción universal, se pierde de vista lo radical y novedoso de cada quién, el *acto de ser* personal, el cual ni es accidental, ni obviamente, perteneciente a lo común, sino la raíz y el fin de toda distinción accidental y comunidad esencial.

“119. – Por su comprensión, la idea de la persona y los conceptos de las perfecciones exclusivamente divinas coinciden en ser ideas de perfecciones puras, pero difieren en que, si bien la idea de persona, considerada en común, no envuelve imperfección de ningún tipo, las ideas de las perfecciones puras que convienen únicamente a Dios no sólo no incluyen en sí mismas imperfección alguna, sino que, además, excluyen de su sujeto ontológico toda clase de imperfección”<sup>144</sup>. Cada persona creada está conformada por perfecciones puras, distintamente dotadas, que remiten a Dios. Una persona creada, un *acto de ser* personal, no incluye imperfección alguna (como se ha dicho, Dios no crea personas imperfectas); las imperfecciones están nativamente en la *naturaleza* corpórea humana, que hemos heredado de nuestros padres, y en los errores y

<sup>143</sup> A. Millán-Puelles, *La lógica de los conceptos metafísicos*, t. II, pp. 307-308.

<sup>144</sup> A. Millán-Puelles, *La lógica de los conceptos metafísicos*, t. II, p. 308.

vicios que cada uno añade sobre su *esencia* humana. Por eso se puede decir que la persona humana es ‘imagen de Dios’. Pero, obviamente, ni el cuerpo humano ni la esencia humana son imagen de Dios, porque ni Dios es cuerpo ni es potencial.

“120. – La idea opuesta, con oposición contradictoria, al concepto de persona, es la noción de lo que no es persona (por no ser substancia individual, o por no tener naturaleza intelectual, o por ambas cosas a la vez)”<sup>145</sup>. La persona creada, no la idea de persona, sólo puede tener un opuesto real: la nada de ser personal, a la cual tiende cuando no acepta ser la persona que es y está llamada a ser por Dios: despersonalización, mengua progresiva del ser personal –disminución del *acto de ser*– hasta su extinción. La pérdida del ser personal –*acto de ser*– no se consuma en el hombre en esta vida, pero puede consumarse definitivamente después. En aquella tesitura se podrá hablar de *esencia* humana (yo, alma), e incluso de *naturaleza* corpórea humana (tras la resurrección de los cuerpos), pero no de *acto de ser* personal, de sentido personal, de persona.

## 9. La persona tras la muerte en *La inmortalidad del alma humana* (2008)

En este libro póstumo<sup>146</sup> Millán-Puelles explica que ‘alma’ significa ‘vida’, y comienza distinguiendo entre cuerpo y vida en estos términos: “se ha de admitir que, si se da la posesión de la vida, ello no se debe a la posesión de la materia..., sino al estar provisto de algo que la materia en sí misma no es”<sup>147</sup>. Admite, con Aristóteles y Tomás de Aquino, que la vida indica ‘automovimiento’, entendido éste en un sentido muy amplio, no meramente físico –*motus* en latín, *kínēsis* en griego–, sino también en el de *acto* –*actus* en latín, *enérgeia* en griego–. El primero es imperfecto; perfecto el segundo. Vida denota perfección. Por su parte, afirma que la muerte, que obviamente se opone a la vida, la presupone; no a la inversa. En suma, vida y cuerpo no son lo mismo, lo cual es correcto, puesto que “cuando un cuerpo pierde la vida no se queda también sin su corporeidad. Continúa siendo cuerpo, aunque no el mismo, sino *otro*, o conjunto de realidades materiales sin esencial unidad... El sujeto de la una (vida) y de la otra (muerte) es numéricamente el mismo”<sup>148</sup>.

Si bien el autor entiende la muerte como cesación de la vida, “no la pienso –declara–, en manera alguna, como extinción relativa o parcial, sino, por el

<sup>145</sup> A. Millán-Puelles, *La lógica de los conceptos metafísicos*, t. II, p. 308.

<sup>146</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *La inmortalidad del alma humana*, Rialp, Madrid, 2008.

<sup>147</sup> A. Millán-Puelles, *La inmortalidad del alma humana*, p. 38.

<sup>148</sup> A. Millán-Puelles, *La inmortalidad del alma humana*, pp. 55-56.

contrario, absoluta y total”<sup>149</sup>, a lo que añade que “la idea de la muerte o absoluta extinción de la vida no se opone al dogma cristiano de la resurrección de los muertos que fueron hombres”<sup>150</sup>. Como se puede apreciar, para explicar estas realidades, el autor usa los términos de ‘todo’ y ‘parte’. Pero nótese que tales vocablos tienen en exclusiva un significado lógico, no real. Por eso, al hablar de los seres exclusivamente orgánicos dice que la muerte es “el cese de la función del organismo como un todo”<sup>151</sup>. Lo que el autor quiere indicar es que con la muerte se pierde la ‘unidad’ del organismo, pero ‘unidad’ no equivale a ‘todo’, porque la unidad es real, mientras que el todo es lógico. Conviene tener en cuenta esta distinción, que no es de matiz, porque, con términos lógicos no se puede dotar de suficiente sentido a la vida y a la muerte, ya que si la vida no es el ser ‘total’ en el hombre, la muerte no será la negación ‘total’ de dicho ser.

De acuerdo con lo indicado, el autor afirma que “definir lo inmortal como lo que no puede morir es pecar por exceso”<sup>152</sup>. Esta afirmación parece indicar que se está entendiendo al hombre como un ‘todo’ y que la muerte supone la negación de ese ‘todo’. Pero –conviene insistir– el hombre no es un ‘todo’, sino una ‘unidad’. Por eso, no es conveniente decir que la muerte afecte al ‘todo’, sino a la ‘unidad’ humana. También por eso, tampoco el vocablo ‘inmortal’ hay que predicarlo del ‘todo’ humano, sino de alguna de las dimensiones humanas. En efecto, en virtud del carácter ‘totalizante’ de esta concepción, se afirma que “la inmortalidad... conviene a algo mortal en el sentido de lo que en sí mismo, *i.e.* en razón de su propia esencia, es algo a lo que el morir no le es imposible”<sup>153</sup>. Pero esto no parece correcto, porque en el hombre lo realmente inmortal no es por esencia mortal, ni a la inversa.

Al entender por hombre ‘animal racional’, en virtud de esta concepción, se dice que “el ser humano no se concibe realmente a sí mismo como algo que tiene, pero que no es, un cuerpo”<sup>154</sup>. Según esto no se concibe que el hombre sea tal sin cuerpo. Millán-Puelles defiende que la distinción entre el *qué* y el *quién* con que los personalistas distinguen las cosas inertes del hombre supone un olvido: “se olvida que para poder justificar que toda persona es un *quién*, es menester saber *qué* es eso de ser-persona, y que para poder dar cuenta de que toda persona es *alguien* es necesario saber que toda persona es algo”<sup>155</sup>. Mas con lo señalado, no parece que se perfila la distinción entre ‘hombre’ y ‘persona’, puesto que mientras ‘hombre’ designa lo común del género humano y, por tan-

<sup>149</sup> A. Millán-Puelles, *La inmortalidad del alma humana*, p. 59.

<sup>150</sup> A. Millán-Puelles, *La inmortalidad del alma humana*, p. 61.

<sup>151</sup> A. Millán-Puelles, *La inmortalidad del alma humana*, p. 62.

<sup>152</sup> A. Millán-Puelles, *La inmortalidad del alma humana*, p. 65.

<sup>153</sup> A. Millán-Puelles, *La inmortalidad del alma humana*, p. 68.

<sup>154</sup> A. Millán-Puelles, *La inmortalidad del alma humana*, p. 80.

<sup>155</sup> A. Millán-Puelles, *La inmortalidad del alma humana*, pp. 80-81.

to, es legítimo el uso universal de la palabra, porque ésta deriva de la abstracción, la ‘persona’, en rigor, no se puede abstraer, porque, además de ser espiritual, es lo novedoso e irreductible, el *acto de ser* de cada quién: por eso no es oportuno usar la palabra ‘persona’ con significado universal (aunque de ordinario se haga), porque no hay dos personas iguales; de modo que si se toma el término ‘persona’ en común, para aludir a todas las personas, pretendiendo con ello responder a *qué* es la persona, no se la entiende de modo adecuado, sino que se la asimila a ‘hombre’. En efecto, usar el término ‘persona’ en universal, es intentar entender con la razón una realidad que la supera. Estamos, pues, ante una racionalización (o logicización) de la realidad personal, es decir, ante una universalización de lo singular e irrepetible que es de orden trascendental.

En la obra que estudiamos se explica al hombre como “sustancia integrada por un cuerpo natural orgánico y un alma racional”<sup>156</sup>, entendiendo por sustancia el soporte (compuesto de materia y forma); por alma, el principio vivificante; y en ‘lo racional’ incluye la libertad humana. ‘Alma’ significa –añade Millán-Puelles– principio vital, característica propia del ser viviente, y que designa a lo inmaterial en el hombre. Con Aristóteles, se indica que el alma es el ‘acto primero de un cuerpo orgánico’ (acto entendido como *entelécheia*, no como *enérgeia*, porque es acto primero). En suma el alma es la ‘forma’ vivificante de un cuerpo. Téngase en cuenta que lo más real, según el Estagirita, es el *acto*; por tanto, no se puede considerar el alma al modo de una idea. Hablar de que es inmortal, será si es separable del cuerpo, es decir, si puede vivir al margen de él. Y, ¿puede? Escribe Millán-Puelles: “El alma no es separable del cuerpo en algunas, al menos, de sus partes, si su naturaleza admite el tenerlas, lo cual no es dudoso, pues en efecto, hay partes del alma cuyo acto es el de los órganos correspondientes. Mas no es menos cierto que para algunas otras partes nada impide la separación, ya que no son el acto de ningún órgano corpóreo”<sup>157</sup>. En este mismo tema el filósofo griego también usó el modelo lógico ‘parte-todo’, para explicar la realidad humana. Consideramos sin embargo que es mejor decir que el alma no tiene ‘partes’ y que no es un ‘todo’, sino una ‘unidad’, y que mientras hay almas que se agotan vivificando el cuerpo, otras sobran respecto de tal función. Lo que sigue explicando el autor es bien conocido: según Aristóteles la inteligencia y la voluntad (no menciona el ‘intelecto agente’, que es *acto*, y no potencia como aquéllas) carecen de soporte orgánico, lo cual se demuestra por sus actos y objetos.

El pensador gaditano aporta también el comentario de Tomás de Aquino al Estagirita describiendo el alma como ‘aquello por lo que el viviente vive’, añadiendo así la distinción real ente el ‘viviente’ y su ‘vida’, la cual sólo es real en

<sup>156</sup> A. Millán-Puelles, *La inmortalidad del alma humana*, p. 85.

<sup>157</sup> Aristóteles, *De anima*, I, 413, a 4-7.

el hombre. Tomás explicó la relación del alma y del cuerpo en términos de acto y potencia; de esa manera se excluye la pluralidad de almas en un sujeto, a la par que se afirma la necesidad de una para que el cuerpo esté vivo. También el de Aquino usó el modelo lógico ‘parte-todo’ para hablar de la separabilidad del alma y, por ende, de su inmortalidad, y lo hizo en estos términos: “puesto que el alma es acto de todo el cuerpo, y las potencias son acto de las partes, y el acto y la forma no se separan de aquello de lo cual son acto y forma, resulta que en su totalidad, o en alguna de sus partes, el alma no puede separarse del cuerpo... Es patente que algunas partes del alma son actos de algunas partes del cuerpo... Sin embargo, respecto de algunas partes del alma no son acto de cuerpo alguno”<sup>158</sup>. Por tanto —ésta sería la conclusión—, algunas ‘partes’ del alma cabe que vivan separadas de esas ‘partes’ del cuerpo. Ahora bien, como es claro, las ‘partes’ no se entienden sin el ‘todo’, y al revés, siguiendo este modelo lógico habría que decir que las ‘partes’ separadas no se pueden tomar por el ‘todo’ unido. Y si al ‘todo’ unido se ha llamado antes ‘hombre’ o ‘persona’, es claro que sólo unas partes del hombre o de la persona no son el hombre o la persona.

Tomás de Aquino sostuvo que el alma no equivale al hombre sino que “es la forma sustancial de éste. Y, por tanto —observa Millán-Puelles— no es sustancia específica completa, aunque pueda subsistir separada del cuerpo”<sup>159</sup>. Por eso, como es sabido, el Aquinate afirmó que al alma humana separada, que desde luego es inmortal por inmaterial, no se le puede llamar ni ‘hombre’ ni ‘persona’, sino meramente ‘alma’. Pero esta conclusión no satisface del todo, porque, al menos en un contexto cristiano se trata a los santos del cielo como ‘personas’ (no sólo como ‘almas’). Cabe preguntar, una vez más, si el modo de pensar ‘totalizante’ de ‘parte-todo’ es más lógico que real.

Para Millán-Puelles, Kant no añade solución al problema, porque para el filósofo de Königsberg el alma es incognoscible y, en consecuencia, es tomada como un mero postulado. Lo que el conocer postula es, más que el ‘alma’, el ‘yo’, y como esta representación carece de cualquier contenido, no es más que la ‘mera forma de la conciencia que acompaña a todas nuestras representaciones’. Como esa forma de sujeto es ‘general’, vacía, no tiene como contenido ningún quién. Ahora bien, ¿para qué postular tal alma si es incognoscible?, Millán-Puelles, que advierte ésta contradicción, pretende resolver el problema diciendo que el alma es una ‘parte’ del yo, la vida que vivifica lo inferior, y que el yo se ‘identifica’ con el hombre concreto. Volvemos, pues, a la forma de ‘parte-todo’ siendo ahora el alma la parte y el yo el todo. En efecto, para él, “el yo no es en cada hombre la conciencia que éste posee de sí mismo, sino el suje-

<sup>158</sup> Tomás de Aquino, *In de anima*, Marietti, 1959, p. 242.

<sup>159</sup> A. Millán-Puelles, *La inmortalidad del alma humana*, p. 118.

to de esa conciencia suya”<sup>160</sup>. El yo no es, pues, ni el alma ni el cuerpo, sino ‘todo’, “de quien son partes integrantes esenciales lo que llamo mi alma y lo que llamo mi cuerpo”<sup>161</sup>. Sin embargo, esta formulación ofrece, además de la dificultad ya indicada de no poder hablar de ‘yo’ tras la muerte, otro problema, a saber, que tanto el ‘yo’ como el ‘sujeto’ se pueden entender sin vinculación constitutiva. Pero ¿acaso la persona humana lo es sin relación constitutiva personal?

Millán-Puelles admite –y demuestra– con la tradición filosófica clásica que las potencias humanas superiores (inteligencia y voluntad) son inmateriales, porque los objetos de una son universales (no singulares, como los de los sentidos), y la otra (a distinción de los apetitos) se abre al bien sin restricción. En consecuencia, admite –y demuestra– la inmaterialidad del alma humana a raíz de la inmaterialidad de dichas potencias. Acepta también, como los pensadores clásicos, que la muerte es “la separación del cuerpo y el alma, de tal manera que aquél llegue a corromperse, mientras que ésta es, por el contrario, incorruptible”<sup>162</sup>. De aquí hay que concluir que lo que muere es ‘el hombre’, no ‘el alma’<sup>163</sup>. Junto a esto, se revisan los diversos argumentos sobre la inmortalidad del alma a lo largo de la filosofía (Platón, Aristóteles, Cicerón, Séneca, Plotino, San Agustín, Casiodoro, Rabano Mauro, Gómez Pereira, Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Wolff, Kant, Fichte...), pero esta revisión no añade nada esencial a su aludida tesis. De manera que el problema acerca de si cabe hablar de *persona* humana tras la muerte corporal queda abierto.

## Conclusiones

La antropología de Antonio Millán-Puelles en sus trabajos examinados en este capítulo se puede sintetizar en las siguientes nueve tesis. A cada una de ellas se añaden algunas cuestiones con las que se intentan abrir vías para una mayor comprensión de lo específico de la persona.

1. El hombre es un ser ‘determinado’, pues tiene una naturaleza ‘permanente’ que es ‘accidentalmente’ perfectible. En rigor el hombre es sustancia.

<sup>160</sup> A. Millán-Puelles, *La inmortalidad del alma humana*, p. 129.

<sup>161</sup> A. Millán-Puelles, *La inmortalidad del alma humana*, p. 130.

<sup>162</sup> A. Millán-Puelles, *La inmortalidad del alma humana*, p. 142.

<sup>163</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *La inmortalidad del alma humana*, p. 142.

Mas para otros pensadores realistas la afirmación de que el hombre es sustancia no es una correcta descripción de éste<sup>164</sup>, pues en ese caso sólo sería perfectible lo accidental del hombre. Y si sólo esto se perfecciona, es difícil afirmar que el hombre se juegue su destino eterno sólo por cambios accidentales.

2. La ‘sustancia’, ‘naturaleza’ o ‘persona’ humana (términos equivalentes) se compone de un ‘espíritu’ o ‘alma’ (términos sinónimos) y de un cuerpo – modelo hilemórfico—. El primer elemento es superior al segundo y puede subsistir sin él. La naturaleza humana es la de un animal racional, siendo ‘lo animal’ lo genérico y ‘lo racional’ lo específico.

Mas si se describe a la persona como un compuesto hilemórfico de alma y cuerpo, ¿se puede hablar propiamente de persona tras la muerte? Dado que tal descripción es compositiva o ‘totalizante’, se problematiza si una persona que carezca de alguna de las ‘partes’ humanas que componen el todo (por lesiones físicas, psíquicas, etc.) es ‘menos’ persona. Parecería asimismo que en el hombre no existe una distinción específica a nivel corporal respecto de los animales. Y se plantea también si lo racional es lo más alto o distintivo de lo personal.

3. El sujeto no puede ser sujeto sin la posibilidad de conocer el objeto como objeto. Por tanto, el sujeto está conformado por la ‘dialéctica’ entre ‘intimidad’ y ‘trascendencia’.

Sin embargo, puede cuestionarse si no caben personas sin necesidad de conocer objetivamente, y si la intimidad y la trascendencia son dialécticas. Si son distintas, ¿cuál de las dos es superior?, Si se dice que son innatas, ¿son actividades nativas o meras capacidades? Cuando se llegan a ‘tener’ activamente, serán más perfectas que cuando se tenían en potencia, pero es evidente que no se puede educir lo superior de lo inferior.

4. La intimidad personal humana es ‘posesión de sí’. La intimidad no sólo es espíritu, sino también cuerpo. El ser del hombre es poseído por éste de tres maneras: natural, especulativa y práctica.

<sup>164</sup> “¿Qué significa sustancia? Realidad separada. ¿Y dónde está la suficiencia de la sustancia? En su separación. Pero el hombre no es sustancia, ni el ser del hombre es el ser de la sustancia, porque así como en la tradición de la teoría sustancialista se puede decir que la sustancia es tal porque está separada, lo característico del ser personal no es que esté separado, sino que es un quien y el quien es más que separado, es irreductible. Un quien no puede ser reducido a otro quien. Pero la irreductibilidad del ser personal no se puede ver como una profundización en el *horistón* del ser sustancial. La irreductibilidad está en el orden del *ser-con*, no en la del *horistón*, y por eso el ser personal se puede unir al ser personal sin perder nada. No se pueden fundir dos sustancias porque si se funden hay una sustancia, no dos unidas. Si se unen, la relación entre las dos es accidental, porque lo característico de la sustancia es la separación. Esto es válido para las sustancias naturales, en física o en metafísica. Ahora bien, en antropología es imposible, pues no hay un quién solo: nadie está solo”; L. Polo, *Persona y libertad*, Euns, Pamplona, 2007, p. 147.

Pero se pregunta si son también personas los hombres que no pueden auto-poseerse, y si la intimidad es ‘sustancial’ o accidental. Es distinto afirmar que se ‘es’ o que se ‘tiene’ intimidad. Además, no parece suficiente describir el ‘ser’ por el ‘tener’ intimidad; por ejemplo, tras la muerte, ¿el cuerpo muerto tiene intimidad?, ¿y el alma separada tiene menos intimidad? Con lo cual se cuestiona si se puede ‘poseer’ el ‘ser’ del hombre.

5. La trascendencia personal humana es intencional y puede ser de dos modos: aprehensiva y volitiva. La inteligencia y la libre voluntad posibilitan la más noble dignidad del ser humano.

En torno a ello se cuestiona si la trascendencia humana es exclusivamente intencional, si está sólo a nivel de los ‘accidentes’ razón y voluntad, y si es ‘sustancial’ o ‘accidental’. Además, es diferente afirmar que se ‘es’ o se ‘tiene’ trascendencia, por lo que parece no suficiente describir el ‘ser’ por el ‘tener’ trascendencia. Si se admite que la razón es el nivel superior del conocer humano, y ésta se considera un accidente, ¿cómo un accidente podrá conocer la sustancia humana? Si se dice que la más alta dignidad humana no es la innata, sino la que se adquiere moralmente mediante el ejercicio de la inteligencia y de la libre voluntad, entonces debe explicarse cómo puede el hombre dotarse de una perfección superior a la que antes tenía.

6. El perfeccionamiento del hombre (por ejemplo, con la educación, la moral, la virtud...) es accidental.

Pero si el hombre no mejora ‘sustancialmente’ sino solo ‘accidentalmente’ con sus actos, parece perderse el sentido del propio actuar, porque mejorar con sus operaciones no le mejora constitutivamente; entonces, ¿es el hombre para sus actos o –la antropología para la ética– o al revés? Y como la perfección humana es correlativa de la felicidad, dicha felicidad se duda si radica en lo periférico (la ‘operación’, la ‘virtud’, la personalidad, en rigor, en la ‘esencia’ humana) o en lo radical (en el ‘acto de ser’).

7. El hombre es una sustancia limitada que se abre sin restricción mediante sus accidentes razón y voluntad. Lo sustancial en nosotros es lo ‘animal’ y lo ‘racional en potencia’ (también ‘voluntario’ en potencia), siendo ‘accidental’ lo racional (y voluntario) en acto.

Se cuestiona entonces si la razón y la voluntad activadas son lo más perfecto en el hombre, si esto significa que los accidentes son más perfectos que la sustancia, y si el fin alcanzado por los ‘accidentes’ afectará ‘sustancialmente’ a la sustancia.

8. En el hombre no hay distinción real entre *persona* y *naturaleza*. No habla de la distinción real tomista entre *acto de ser* y *esencia* aplicada al hombre.

Mas si no se admite dicha distinción real, ‘persona’, ‘sujeto’, ‘ser’, ‘esencia’, ‘naturaleza’, ‘sustancia’ y ‘hombre’, serán tenidos como sinónimos al predicar-



los del hombre. Ahora bien, dado que las distinciones reales son siempre jerárquicas, si se habla del 'ser' y de la 'esencia', la distinción entre el ser y la esencia humanos ¿se verán como reales o como conceptos lógicos?, es decir, o el ser es un acto superior al acto de la esencia, o ser y esencia son la misma realidad, solo que en un caso se habla de que 'es' y en el otro de 'cómo es'?

9. El cuerpo del hombre puede proceder del de otra especie animal que descienda, a su vez, de otras. El alma humana, en cambio, procede directamente de Dios por creación.



## CAPÍTULO II

### LA RELACIÓN ENTRE *SUBJETIVIDAD-AUTOCONCIENCIA*

#### Presentación

Para estudiar esta dualidad en la antropología de Millán-Puelles revisaremos los artículos que versan sobre este tema: “Maeztu y la defensa del espíritu” (1957), “El conocimiento de la intimidad en Carlos Jaspers” (1952), “Para una teoría de la inadecuación de la conciencia” (1965), “En torno a la idea del ‘yo’” (1970-1) y “Valor y contravalor de la persona humana” (1998), así como sus libros: *La estructura de la subjetividad* (1967), *Teoría del objeto puro* (1990), *La libre afirmación de nuestro ser* (1994), *El valor de la libertad* (1995), *Ética y realismo* (1996), *El interés por la verdad* (1997) y *Léxico filosófico* (1982-2002).

La teoría del conocimiento no es una materia fácil y sencilla, sino difícil –porque trata de conocer el conocer–, y complicada –por la pluralidad de niveles cognoscitivos que existen en el ser humano–. Más arduo aún es abordar el conocimiento de la propia intimidad, pues supone enfrentarse a uno de los niveles noéticos superiores para esclarecer su índole y su tema conocido. Este último objetivo no está suficientemente abordado por la filosofía clásica griega y medieval, y cuando se ha intentado en la moderna se ha llegado a aporías como la errónea pretensión del idealismo, denunciada por Kierkegaard, de intentar conocer objetivamente al sujeto, o la de suponer, como en el existencialismo, que dado que la razón es el superior nivel cognoscitivo humano y ésta es inferior al existente, es imposible conocer la persona mediante la razón, tras lo cual los pensadores han intentado otras vías noéticas de acceso a la intimidad personal, como, por ejemplo, los sentimientos (Scheler, Heidegger...), la intersubjetividad (Buber, Mounier...), la exclusiva revelación divina, etc. Millán-Puelles intentará sacar partido de la reflexividad o autoconciencia<sup>1</sup>.

Con lo que precede, el lector se puede hacer cargo de que el mero hecho de plantearse este tema manifiesta que el autor tenía un carácter filosófico esforza-

---

<sup>1</sup> Precisamente por haberse centrado en la reflexión o autoconciencia subjetiva, alguno de sus conocedores le ha objetado la omisión de la intersubjetividad. Cfr. F. Fernández Labastida, *La síntesis de autoconciencia y libertad en Antonio Millán-Puelles*, Tesis Doctoral, Universidad de la Santa Cruz, Roma, 2009, p. 281.

do, audaz, decidido. Por lo demás, sus propuestas están bien sopesadas, de modo que, en caso de discrepar de ellas, se debe suponer su valía. En su estudio, se seguirá, como en los capítulos anteriores, una secuencia cronológica.

### 1. El método del conocimiento de sí en algunos trabajos iniciales (1957-1965)

a) “Maeztu y la defensa del espíritu” (1957). En este trabajo el pensador gaditano admite que el alma posee un conocimiento ‘reflexivo’ de sí misma<sup>2</sup>. Como se aprecia, habla de ‘reflexión’ en general, pues solamente está indicando que el alma puede conocerse a sí misma en cierto modo, que de momento, no se concreta. Por tanto, no se defiende explícitamente que se trate de un acto de conocer u operación inmanente, de una potencia, o de otra dimensión noética humana.

b) “El conocimiento de la intimidad en Carlos Jaspers” (1952) es un artículo incluido en el libro *La claridad de la filosofía* (1958) en el que Millán-Puelles indica que lo que el pensador alemán pretende es enlazar en el hombre la ‘existencia’ con el ‘ser’: “entrañar el ser en la existencia, dejando a salvo su carácter trascendente –tal y no otro es el empeño de Jaspers–, significa, sin duda, un acontecimiento insólito en la historia intelectual de Occidente”<sup>3</sup>. El hombre en su libre hacerse busca su ser. El hombre es una existencia que busca ser: “la existencia es el ser que, apoyado en sí mismo, puede interrogarse por sí propio”<sup>4</sup>. La clave noética humana para este existencialista alemán es –como para Heidegger– la ‘pregunta’, y ésta no referida a lo objetivo o externo, sino a lo interior. Si en el *método* pesa en Jaspers el influjo del pensador de Friburgo, en cuanto al *tema* es indudable la impronta del escritor de Copenhague, Kierkegaard. Como éste, y frente a Hegel, Jaspers sostiene que la propia existencia no se puede conocer por medio del conocimiento objetivo, universal, porque la primera es ‘origen’ de todo conocer objetivo. En suma, para Jaspers, la existencia no es ‘objeto’, sino ‘sujeto’ y no se puede conocer como objeto. La existencia reclama el ‘para sí’, pues se relaciona consigo y con la trascendencia. ¿Cómo se puede conocer? Jaspers dice que por medido de ‘signos’ que indican la existencia. Pero Millán-Puelles denuncia que los signos también tienen cierto carácter universal, objetivo. En suma, en este artículo nuestro autor niega que el cono-

<sup>2</sup> A. Millán-Puelles, *Maeztu y la defensa del espíritu*, Amigos de Maeztu, Madrid, 1957, p. 20.

<sup>3</sup> A. Millán-Puelles, *Maeztu y la defensa del espíritu*, p. 163.

<sup>4</sup> A. Millán-Puelles, *Maeztu y la defensa del espíritu*, p. 168.

cimiento del sujeto sea objetivo, pero no acaba de perfilar como sea tal conocimiento subjetivo.

c) “Para una teoría de la inadecuación de la conciencia” (1965) es un trabajo en el que se formula la cuestión ‘¿hasta qué punto es conciencia la subjetividad?’ y en el que el pensador andaluz da como respuesta un anticipo de lo que expondrá en su libro *La estructura de la subjetividad*. En efecto, adelanta que la conciencia permite conocer al sujeto, aunque no enteramente. Para explicarlo parte de advertir que hay dos formas de exponer los acontecimientos subjetivos: ‘la empírica y la científica’: en la primera vemos la vivencia espontánea como ‘efecto de una realidad transubjetiva’; en la segunda, ‘reflexionamos sobre un acontecimiento subjetivo’. La primera es, pues, espontánea; refleja, la segunda; la una es un hecho físico; la otra, es tema de la conciencia. Sentado esto, se reformula la cuestión inicial: “si la índole misma de la subjetividad estriba en la conciencia, ¿cómo es posible hablar, con relación a ella, de determinaciones naturales o, lo que es igual, físicas, en tanto que modificaciones efectivas?”. Responde que “únicamente si la subjetividad no agota su propia esencia en ser conciencia, resulta lícita la admisión de tales determinaciones naturales como algo con lo que están ligados ciertos hechos de la vida consciente”<sup>5</sup>, lo cual parece obvio, pues es claro que no siempre somos conscientes de nosotros mismos (al inicio de nuestra existencia, en el sueño, al padecer accidentes o enfermedades...), mientras que no se puede negar que también en esas circunstancias el sujeto sigue existiendo.

A esta falta de conciencia Millán-Puelles la designa como ‘inadecuación de la conciencia’, fórmula que “expresa el hecho de que la subjetividad no es, por completo, transparente a sí misma”<sup>6</sup>. Y, dado que ambas –conciencia-subjetividad– no se conmensuran, el autor concluye que “si es cierto que la subjetividad tiene conciencia, también lo es que no consiste en ella”<sup>7</sup>. Abreviadamente: ‘tenemos’ conciencia, pero no la ‘somos’. De esta tesis se podrían deducir varios asuntos: por ejemplo, que somos más que conciencia y que ésta es inferior a la subjetividad; que la conciencia no es el único ni el más elevado modo de conocer; que, a pesar de eso, es el único método noético para conocernos; etc., ¿Qué deduce el autor? Por una parte –y contra el materialismo–, que la conciencia no se reduce a hechos fisiológicos; por otra parte, –y contra el idealismo–, que la conciencia de la subjetividad no es completa, es decir, que no hay

<sup>5</sup> A. Millán-Puelles, “Para una Teoría de la inadecuación de la conciencia”, *Atlántida*, 1965 (III/13), 7 b.

<sup>6</sup> A. Millán-Puelles, “Para una Teoría de la inadecuación de la conciencia”, 9 a. Este pasaje continúa con este añadido: “algo que en ella (la subjetividad) ocurre, y que efectivamente está ligado a un acto de percibir, no es percibido en la actividad espontánea, sino tan solo inferido sobre la base de experiencias nuevas”.

<sup>7</sup> A. Millán-Puelles, “Para una Teoría de la inadecuación de la conciencia”, 9 b.

identidad entre ellas: la conciencia lo es *de* un sujeto, no *es* un sujeto consciente; el sujeto no es conciencia, sino, a lo sumo, ‘posibilidad de conciencia’.

El pensador de Alcalá de los Gazules expone dicha inadecuación siguiendo el modelo clásico que usa para describir al hombre, a saber, el de *naturaleza y operaciones* (o sea, el de *sustancia-accidentes*): “en tanto que por su esencia es consciente, tan solo, de un modo aptitudinal, hay que pensar que este ser llega a hacerse cargo de sí mismo, no por virtud de su naturaleza sola, sino merced a algo distinto de ésta y que actualiza a aquella capacidad”<sup>8</sup>. Pero a esta afirmación se le pueden preguntar varias cosas: ¿cómo puede surgir la conciencia de lo inconsciente? Si la conciencia es un modo de conocer, ¿cómo surge la conciencia de la falta de conocimiento?, ¿qué es lo que actualiza a la conciencia en este ser que no es conciencia? Por otra parte, el autor admite que si cabe hablar de ‘reflexión’ en el conocimiento humano, de aquí hay que concluir que la ‘reflexión completa’, netamente de cuño neoplatónico, es imposible para el hombre, lo cual es certero. No obstante, de aquí surge otra cuestión: ¿cómo entender la ‘reflexión’?, asunto que este pensador examinará en su libro posterior. Con todo, aquí se afirma que “la subjetividad se capta a sí misma, siquiera sea de una manera inadecuada”<sup>9</sup>, siendo a la vez un ‘lugar común de hechos conscientes e inconscientes’. A esto se añade que la subjetividad llega a ser consciente de sí en la medida en que va conociendo las realidades sensibles distintas, tesis que reiterará posteriormente<sup>10</sup>.

## 2. La reflexividad noética en *La estructura de la subjetividad* (1967)

La mayor parte de esta obra, más que de la ‘estructura del sujeto’, trata de la relación entre la *conciencia* y la *subjetividad*. Constituye, pues, una peculiar teoría del conocimiento, que no es de corte clásico (pues en la tradicional el sujeto no comparece), sino de impronta fenomenológica (sujeto como polo subjetivo del objeto). En cuanto al método cognoscitivo de sí, Millán-Puelles concreta lo que en escritos precedentes no había llevado a cabo, a saber, que hay tres modos de auto-conocimiento: la ‘conciencia consectoria’ de los actos de conocer (tautología inobjetiva o concomitante, la llama), la ‘reflexividad origi-

<sup>8</sup> A. Millán-Puelles, “Para una Teoría de la inadecuación de la conciencia”, 14 b - 15 a.

<sup>9</sup> A. Millán-Puelles, “Para una Teoría de la inadecuación de la conciencia”, 11 b. Y añade: “en tanto que inadecuada, la conciencia que la subjetividad tiene de sí no le permite ser, íntegramente, testigo de su propia realidad; no logra que la subjetividad se aparezca a sí misma por completo según la plenitud de los aspectos y las dimensiones que posee, ni tan siquiera según la integridad de las determinaciones que le afectan en un cierto momento”.

<sup>10</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, “Para una Teoría de la inadecuación de la conciencia”, 15 b.

naria', que explicaremos, y la 'reflexión' propiamente dicha, que también se expondrá. Pero antes conviene indicar que en los tres modelos propuestos el autor da por válida la teoría de la 'reflexividad'<sup>11</sup>.

Para Millán-Puelles "la subjetividad es a la vez *tautológica* y *heterológica*. Es *lógos* de sí propia y de algo otro"<sup>12</sup>. Para él, tener conocimiento de que la realidad es independiente de la conciencia indica que el conocimiento humano puede conocer no sólo la realidad externa sino también la propia subjetividad. Reitera también lo sostenido en obras precedentes, a saber, que la subjetividad "posee" conciencia y no la 'es'"<sup>13</sup>, es decir, que el conocer referido al propio sujeto es del campo del 'tener', no del 'ser', lo cual indica que la 'subjetividad es irreductible a conciencia', y asimismo, que la conciencia no es, como la subjetividad, originaria, sino que ha comenzado después, aunque no sea consciente de cuando comenzó. Esto significa que la conciencia llega siempre tarde, lo cual es correcto. Sin embargo, cabe preguntarse una cuestión pertinente que el autor no pone en duda, a saber, si todo nuestro conocer es consciente, es decir, si todo conocer humano es conciencia. Si se responde negativamente, cabe preguntar si el conocer humano no consciente puede ser previo y superior al consciente, y si puede ser incluso originario<sup>14</sup>.

En cualquier caso, la conciencia nace en el hombre más tarde que el hombre mismo y, además, es intermitente. Con ello el autor marca la distinción entre conciencia y subjetividad. En estos términos: la subjetividad es *sustancia*; la conciencia, *accidente*<sup>15</sup>. Con todo, añade que la sustancia tiene esa 'capacidad', pues de no tenerla, no sería tal sustancia: "un ser que no posee la aptitud de captarse a sí mismo no puede, en modo alguno, ser un yo. Sin la capacidad de ejercer la conciencia, el yo es inconcebible. Pero esta capacidad por la que el yo radicalmente se define no se confunde con el ejercicio *actual* de la conciencia. Cuando estoy inconsciente mi subjetividad no deja de ser lo que es"<sup>16</sup>. La conciencia no es *la* subjetividad, sino *de* ella; se 'inscribe' en el carácter 'reiforme' de la subjetividad<sup>17</sup>, como el sujeto se inserta en la naturaleza 'con absoluta

<sup>11</sup> "Formalmente, la reflexividad es perfección, y si en el hombre no se constituye como una completa perfección, es porque tampoco se da en él como perfecta reflexividad"; A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 1967, p. 287.

<sup>12</sup> A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, pp. 71-72.

<sup>13</sup> A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 76.

<sup>14</sup> Al respecto, algunos pensadores medievales decían, por ejemplo, que la actividad del *intelecto agente* es inconsciente y que, desde luego, esta dimensión noética humana es superior al entendimiento posible o razón. Además, tal intelecto es nativamente *acto*.

<sup>15</sup> "La conciencia no es una sustancia"; A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 95.

<sup>16</sup> A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 95.

<sup>17</sup> A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 102.

naturalidad'. Al exponer esto, Millán-Puelles sale al paso tanto del *naturalismo* (materialismo) –la conciencia es un epifenómeno de la materia– como del *idealismo* (el hombre es conciencia)<sup>18</sup>.

La aludida tesis acerca de la 'reificación' comporta, para el autor, que “no hay una pura experiencia de sí mismo, sin contexto mundano. Este se halla aún en las formas más altas de la reflexión, que no pueden dejar de estar marcadas, en tanto que reflexivas, por la intencionalidad a lo mundano, dada, inmediatamente, en las vivencias básicas u originarias”<sup>19</sup>. Sin embargo, lo que afirma esta sentencia es seguramente excesivo, porque lo que alcanza nuestro conocer referido a nuestra intimidad (*'acto de ser' personal*) y asimismo a las dimensiones inmatrimales nuestras que conforman la *'esencia' humana* (la inteligencia con sus actos, y hábitos; la voluntad con sus actos y virtudes; el yo o personalidad), son temas que se pueden conocer sin referencia alguna a ninguna realidad externa y contexto espaciotemporal mundanos. El hombre enraíza con el mundo por medio de su naturaleza corpórea, pero también se salta esos límites con otras dimensiones humanas, porque, en rigor, el hombre no es mundo. Da la impresión que la precedente tesis del pensador andaluz pretende explicar lo superior (el *acto*) ligado inexorablemente con lo inferior (las *potencias*). Sin embargo, se puede defender que la tesis inversa, la de explicar lo *potencial* desde el *acto*, es más adecuada, porque sólo lo superior puede dar razón de lo inferior, nunca al revés. De hacerlo así, se advierte, además, que el acto se puede dar al margen de lo potencial.

En definitiva, Millán-Puelles admite una 'distinción real' entre la conciencia y la subjetividad; por esto defiende que la conciencia no puede conocer enteramente la subjetividad<sup>20</sup>, y en este sentido la llama 'inadecuada'<sup>21</sup> (otras veces la

<sup>18</sup> Más adelante escribe: “ni el idealismo ni el naturalismo pueden explicarla (la efectiva progresión de la inconsciencia), porque es este uno de los hechos mas significativos del carácter 'reiforme' de nuestro ser como sustancia que simultáneamente participa de la capacidad de la conciencia y del silencio de las meras cosas”; A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 297.

<sup>19</sup> A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 135. El texto sigue: “tan imposible es, pues, una reflexión absolutamente desligada de todo lo mundano, como una vivencia originaria donde la subjetividad sea percibida sin relación a algo distinto a ella”.

<sup>20</sup> Esta misma tesis afirma uno de los estudiosos de la filosofía de Millán: “El yo humano es siempre trascendente respecto de su conciencia y de su libertad”; F. Fernández Labastida, *La síntesis de autoconciencia y libertad en Antonio Millán-Puelles*, p. 227.

<sup>21</sup> Esta distinción la expone de muchas maneras: “La fórmula 'conciencia inadecuada' expresa aquí, en primer lugar, el hecho de que la subjetividad no es completamente transparente a sí propia”; A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 117. “Conciencia inadecuada es, en efecto, una conciencia parcial respecto de su sujeto, mas no una conciencia equívoca y errónea que se engaña a sí misma cada vez que cree percibir lo que tan solo presume”; A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 135. “‘Conciencia inadecuada’ y ‘subjetividad que es más que su conciencia’ son fórmulas equivalentes [...] Ciertamente, es la subjetividad un ser que puede



denomina ‘impura’<sup>22</sup>): “el sujeto es siempre trascendente a su propia conciencia. *El insalvable resto de opacidad que la subjetividad originaria opone a su reflexión es el índice, nunca eliminado, de un ser que no se agota en ser conciencia*”<sup>23</sup>. Con todo, más que conocimiento ‘inadecuado’ habría que hablar de ‘insuficiente’ para conocer la persona humana, porque aunque podemos conocerla, no la abarcamos, lo cual indica que en la persona humana existe más por conocer que lo que ella alcanza a conocer de sí.

Millán-Puelles sostiene que mediante la conciencia, el sujeto es intencional respecto de la realidad<sup>24</sup>, y simultáneamente se conoce en parte a sí<sup>25</sup>, de modo que el conocimiento de sí siempre es mediado por el conocimiento de lo real. Las formas de trascender intencional que admite son dos, la propia de la inteligencia y de la voluntad. En esta parte es donde ofrece sus peculiares descripciones del acto de conocer como ‘el acto de un acto que posee un acto’ (*actus actus actum possidentis*) y el de la voluntad como ‘el acto de un acto que tiende a un acto’ (*actus actus actum intendentis*), en cuyo análisis no nos detenemos ahora, porque, en rigor, tales actos no son *el* sujeto, sino *del* sujeto<sup>26</sup>.

La tercera parte de este trabajo, ‘La intimidad subjetiva’ es la más interesante. Antes de centrarse en el estudio de la intimidad, Millán-Puelles sale al paso de las aporías formuladas por quienes la niegan, así como los que sostienen que ésta no se puede conocer, aduciendo que la conciencia versa sobre otras realidades, no sobre la propia subjetividad. En su réplica el autor admite que en ‘un solo acto’ se da en la conciencia la ‘tautología’ y la ‘heterología’<sup>27</sup>. Sin embar-

---

hacerse cargo de sí propio; pero, al no consistir en ese hacerse cargo, no posee la capacidad de revelarse de una manera cabal. Es siempre, en cada uno de sus actos algo que no consiste en ninguno de ellos ni en su suma”; A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 151. “A la subjetividad no le es posible comprenderse, pero puede, en cambio, aprehenderse como una ‘determinada realidad’”; A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 154. “inadecuación de la conciencia de una subjetividad que no es conciencia”; A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 173. “No cabe hablar de que la conciencia sea inadecuada respecto de sí misma. La conciencia sólo puede ser inadecuada respecto de un sujeto que la posee y no la es, pero que es, en cambio, su principio activo. Dicho de otra manera: *la inadecuación de la conciencia es la imposibilidad de que su principio activo sea autoconsciente de una manera adecuada, eliminado toda opacidad para sí propio*”; A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 299.

<sup>22</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, pp. 178-179.

<sup>23</sup> A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 147; cursivas en el texto original.

<sup>24</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 175.

<sup>25</sup> “La trascendencia intencional condicionante de la autoconciencia subjetiva es simultánea a esta”; A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 175.

<sup>26</sup> Cfr. al respecto mi trabajo sobre este tema en Millán-Puelles: Juan Fernando Sellés, “Las operaciones inmanentes del conocer y del querer”, *Anuario Filosófico*, 1994 (XXVII/2), pp. 699-718.

<sup>27</sup> “Tautología y heterología se dan aquí, en la unidad de la subjetividad consciente en acto, como dos dimensiones de un solo y mismo acto, siendo la intimidad la dimensión subjetiva y

go, se puede discrepar de esta hipótesis porque, de darse un solo acto para conocer asuntos heterogéneos, las realidades conocidas serían indiscernibles<sup>28</sup>. Por otra parte, admite, que el conocimiento del sujeto es ‘inobjetivo’<sup>29</sup>, asunto que es correcto, mientras que el de las otras realidades es ‘objetivo’. No obstante, tampoco éste último conocer es siempre objetivo (por ejemplo, los actos de ser extramentales no se conocen formando un objeto pensado).

Nuestro pensador español defiende que en el mismo acto se conoce ‘objetivamente’ el objeto e ‘inobjetivamente’ el sujeto. Más aún, como el autor advierte que el acto no es ni el objeto ni el sujeto<sup>30</sup>, afirma que el mismo acto conoce tres asuntos simultáneamente: el objeto, el sujeto y el mismo acto. Por su parte, nota que todo querer nuestro es consciente y llama asimismo ‘inobjetiva’, ‘concomitante’ y ‘tautológica’ a esta conciencia<sup>31</sup>. Lo que añade la conciencia del querer a la del conocer es que en ella está más connotado el sujeto, en el sentido de que es ‘una conciencia de quererse’, o también, un ‘querer cuasi-objetivo’ de sí mismo. Más adelante añadirá que “la respectiva singularidad de cada ser es más vivida en los correspondientes actos volitivos que en los cognoscitivos”<sup>32</sup>, lo cual es indudable.

Millán-Puelles escribe que “*en todas las vivencias de reflexividad originaria* (más abajo se explica el carácter distintivo que atribuye a esta conciencia) *la subjetividad se intuye, de un modo cuasi-objetivo, en calidad de ‘sustancia’ de su acto*”<sup>33</sup>, con lo que deja traslucir el esquema categorial de *sustancia-accidentes* con el que entiende al hombre. Según éste modelo, admite que la sustancia es irreductible a sus actos, a la par que ningún acto consciente puede dar cuenta entera de la sustancia. ‘La sustancia es la misma’, pues permanece; no los actos de conciencia que, como accidentes, son eventuales. Añade que al darnos cuenta de que somos capaces de errar y de rectificar también se percibe dicha sustancialidad subjetiva<sup>34</sup>. ¿En qué consiste esa ‘sustancia’? “Al nivel de

---

connotada, mientras que la presencia de un objeto es formalmente la dimensión objetiva y temática”; A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, 257.

<sup>28</sup> He intentado fundamentar de muchos modos este parecer en mi trabajo: Juan Fernando Sellés, *En defensa de la verdad*, Universidad de Piura, Piura, 2011.

<sup>29</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, pp. 260-261.

<sup>30</sup> “Yo soy más bien la subjetividad irreductible que en todas estas vivencias se vive en una tautología concomitante y, desde luego, solo inobjetiva en tanto que es por completo heterogénea de toda objetivación o cuasi-objetivación”; A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 272.

<sup>31</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 280.

<sup>32</sup> A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 403.

<sup>33</sup> A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 292.

<sup>34</sup> “El acto en el que la subjetividad se vive espontáneamente como sustante al error y a su rectificación es, con la misma espontaneidad, conciencia que la subjetividad tiene de sí como aptitudinalmente errónea y rectificable”; A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 294.

su esencia sustancial, la intimidad subjetiva no consiste en una actividad tautológica, ni en ningún tipo o forma de actividad. Su ser, por el contrario, es el de un principio subsistente de actuación. Estriba, pues, en una intimidad que hace posible la actividad consciente, pero que difiere, por esencia, tanto de la intimidad de la conciencia, como de la heterología activa de la misma. Como todo principio, es irreducible a su correspondiente ‘principiado’, al mismo tiempo que lo hace posible y lo condiciona o determina en su ser”<sup>35</sup>. Como se ve, Millán-Puelles nos indica, de momento, que del sujeto cabe decir que es principio<sup>36</sup>, pero no cuál es su índole.

En efecto, la subjetividad, por ser sustante respecto de la conciencia, se sustrae de algún modo a ésta, lo cual significa que “la subjetividad no es, en sustancia, luz, sino aptitud para ella, radical capacidad de iluminarse, que deja siempre en la sombra a lo que le es más radical”<sup>37</sup>. Pero esta hipótesis explicativa ofrece un problema: ¿cómo puede surgir la conciencia, que es luz, de una realidad sustante que no lo es? No es luz entre otras cosas porque, según el autor, “la animalidad propia del hombre es la que se da sustancialmente indivisa de la racionalidad humana, y viceversa”<sup>38</sup>, y como en nosotros lo corpóreo no es luz y es ‘consustancial’, no puede ser esclarecido por la conciencia. Pero la verdad sobre este punto puede ser diversa, pues se puede sostener que la conciencia no puede esclarecer la intimidad humana, no porque la intimidad esté falta de luz, o porque esté ligada al cuerpo, sino porque su luz sea desbordante respecto del alcance noético de la luz de la conciencia. Así se explicaría, por ejemplo, que la conciencia, como luz que es, naciese de una luz superior e irreducible a ella. Por lo demás, también al cuerpo le llegaría la luz, aunque tenuemente.

“Toda vivencia estrictamente reflexiva supone un acto de la intención directa, que es la que tiene por objeto o tema algo distinto de la subjetividad y de sus propias determinaciones inmanentes”<sup>39</sup>. Con esto lo que el autor quiere indicar es que ni el conocimiento propio es posible sin el de lo exterior y a la inversa o, con sus palabras: “la heterología es impensable como algo perfectamente aislado de toda tautología”<sup>40</sup>, es decir, admite una estricta dependencia entre ambos modos de conocer, lo cual recuerda a Jaspers. Con otras expresiones tuyas se puede decir que ‘inmanencia’ y ‘trascendencia’ se reclaman. Desde luego, no se oponen, pero no necesariamente se reclaman, pues se puede conocer lo íntimo sin pensar en lo físico del mundo (de lo contrario, el conocimiento

<sup>35</sup> A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 299.

<sup>36</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 299.

<sup>37</sup> A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 300.

<sup>38</sup> A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 301.

<sup>39</sup> A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 321.

<sup>40</sup> A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 321.

propio *post mortem* no parece posible), no a la inversa; además, se puede sentar que no se conocen con el mismo acto.

Tal como entiende Millán-Puelles la reflexividad noética, ésta cuenta con dos implicaciones: una, que admite que cualquier acto de conocer es consciente del sujeto que conoce, a lo que llama ‘tautología subjetiva’, es decir, que tal reflexión permite conocer la intimidad del sujeto, y ello, tanto de modo ‘originario’, cuando con un acto de conocer conocemos cualquier otra cosa, como ‘reflexivamente’, es decir, cuando pensamos en nuestro previo acto de conocer; otra, que además de la doble ‘tautología subjetiva’ indicada, el autor admite que se da una ‘tautología concomitante’ en todo trascender intencional, en el sentido de que, en un mismo acto se conoce un objeto a la par que el mismo acto<sup>41</sup>. Pasemos a explicitar estos tres modos de reflexión que el autor propone.

a) *La tautología inobjetiva, conciencia consecutaria o concomitante*. La ‘tautología concomitante’ significa para Millán-Puelles, que existe una “autopresencia consecutaria en toda ‘heterología’, es decir, que no cabe conocimiento de nada ajeno sin conocimiento propio. Lo otro se conoce –añade– como ‘presencia objetiva’; lo propio, como ‘presencia consecutaria’. La tesis de fondo que aquí defiende es, pues, que “*toda intelección es, existencialmente, una autointelección*”<sup>42</sup>, lo cual tiene, para nuestro autor, la doble implicación aludida: a) que en toda intelección, además del *objeto* conocido, se conoce el mismo *acto* de entender; b) que en toda intelección se conoce el *sujeto* que conoce. El objeto se conoce ‘objetivamente’ mientras que el acto de conocer y el sujeto cognoscente se conocen ‘inobjetivamente’. Dada esta inobjetividad el autor no habla de ‘doble tema’ sino de ‘tema único’<sup>43</sup>. Lo doble es solo las dos dimensiones del mismo acto. Ese doble conocer por parte de un mismo acto se da también –según el autor– en la que él llama ‘reflexión’<sup>44</sup>, es decir, cuando el sujeto reflexiona explícitamente sobre su acto de conocer, conocimiento con el que conoce su acto a la par que es consciente de que está conociéndolo. La ‘conciencia consecutaria’ (a la que describe como “lo objetivable únicamente en un acto de representación”<sup>45</sup>) se distingue de la ‘reflexión’ (a la que describe como “la representación de un acto de conciencia”<sup>46</sup>) en que es *previa* a ella y menos cognoscitiva. Con todo, para el autor, ambas son afines, pues si todo acto consciente es tautológico, dado que la reflexión es consciente, es tautológica.

<sup>41</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 324.

<sup>42</sup> A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 328; cursivas en el texto original.

<sup>43</sup> “*La intelección no tiene un doble tema, sino que, por tener un tema único, es, a la vez, autoconciencia inobjetiva*”; A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 328.

<sup>44</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 332.

<sup>45</sup> A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 346.

<sup>46</sup> A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 345.

Al comentar este asunto tal como lo concibió Sto. Tomás, Millán-Puelles advierte que el de Aquino distingue ‘dos actos’: el que conoce el objeto y el que conoce el acto. Pero el de Alcalá de los Gazules mantiene que se trata de ‘dos dimensiones del mismo y único acto’<sup>47</sup>. En este punto el gaditano se separa del de Aquino y se alinea con Kant, pues considera que la ‘conciencia consecratia’ equivale a la kantiana ‘apercepción trascendental’, ‘originaria’, ‘pura’, ‘autoconciencia consecratia de todas nuestras representaciones’ o ‘yo pienso en general’<sup>48</sup>, con la sola diferencia de que “*la tautología inobjetiva es, ciertamente, conciencia concomitante, pero no es conciencia concomitante de la actividad de una síntesis*”<sup>49</sup>, pues en este acto el yo no se concibe como quien unifica las representaciones, sino como distinto de ellas. A pesar de esta diferencia, ambos autores –Kant y Millán– sostienen que en la conciencia concomitante no se conoce la ‘esencia’ del yo.

Más semejanza que con la ‘apercepción trascendental’ kantiana, la ‘conciencia concomitante’ de la que habla Millán-Puelles guarda parecido con la ‘percepción interna’ de Brentano, pues a ambas sus autores les atribuyen ‘carácter consciente’ a la par que las estiman ‘intencionales’. Repárese ahora en esto último. En efecto, en la propuesta de Brentano (que luego siguieron Husserl, Scheler y Meinong, y que retoma en algunos pasajes Millán-Puelles<sup>50</sup>) se atribuye (a distinción de en el planteamiento clásico propio de Aristóteles, Tomás de Aquino...) la intencionalidad a los actos de conocer en vez de a los objetos conocidos.

En suma, el pensador español nota que es imposible conocer algo sin darnos cuenta que lo estamos conociendo, pero ambas tareas las encomienda, de modo parejo a Kant, al mismo acto (aunque el pensador de Königsberg más que de actos u operaciones inmanentes considera el conocer como un movimiento o proceso). Nótese que en su exposición no se alude a los *hábitos racionales adquiridos*. Ahora bien, si se acepta que tales hábitos hacen el papel de lo que el Profesor Millán llama ‘conciencia consecratia’ y que son distintos, por superiores a los actos u operaciones inmanentes, se podrá mantener que en el conocer humano se dan ‘a la vez’ pluralidad de actos de distinto nivel, no sólo un acto, o si se desea, se dará, a la par, al menos la dualidad hábito-acto.

En suma, nuestro filósofo admite que en el mismo acto se conoce el objeto y el acto, e incluso el propio sujeto. Lo que precede amerita un estudio paciente

<sup>47</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 331.

<sup>48</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 333.

<sup>49</sup> A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 335; cursivas en el texto original.

<sup>50</sup> En efecto, el autor mantiene algunas expresiones que denotan que lo intencional es el acto de conocer. Por ejemplo: “el acto mismo de tender hacia él [lo que existe]”; A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 366.

en *teoría del conocimiento*, pero nuestro actual tema de investigación es la *antropología*. Sería tan interesante como conveniente realizar dicho examen, pero llevarlo a cabo aquí sería excesivo<sup>51</sup>, pues repárese que la hipótesis de ‘la conciencia consecutaria’ no está centrada en el modo apropiado del conocimiento del sujeto, ya que sólo incide en el yo, según el autor y por así decir, de refilón, ya que –como él mismo indica– tal conciencia no conoce la ‘esencia’ del yo. Pasemos, pues, a exponer y examinar otro tipo de conocimiento del yo propuesto por el autor.

b) La ‘*reflexividad originaria*’, o ‘*acto originariamente reflexivo*’. Ésta es distinta de la ‘conciencia consecutaria’ –afirma Millán-Puelles–, porque no es la dimensión de un acto, sino ‘un acto completo’<sup>52</sup>, como la ‘reflexión’ propiamente dicha. Consiste en que “hace explícita a la subjetividad”<sup>53</sup>, es decir, en tal acto “*la subjetividad se vive instada por algo que ella no es, pero que le afecta como suyo, o bien como determinante de su ‘estado’*”<sup>54</sup>. ¿Qué es lo que no es la subjetividad y la afecta? el pensador andaluz explica que, aparte de las vivencias del deber, dolor, necesidad biológica, instan a la subjetividad todos nuestros *actos de juzgar* y todas nuestras *libres voliciones*<sup>55</sup>, lo cual significa que, para el autor, por una parte, “en su acto judicativo el entendimiento se conoce a sí propio como adecuado o conforme con aquello sobre lo cual se pronuncia”<sup>56</sup>, más aún, añade que en el acto del juicio se conoce también la *subjetividad*<sup>57</sup>; y, por otra parte, que en todos los actos de querer se da un ‘querer querer’; al que agrega que, como al querer somos conscientes de que queremos, ello comporta

<sup>51</sup> He llevado a cabo tal examen en otros lugares, y mi conclusión personal es que ningún conocer es consciente de sí mismo. Pero esto no indica que nuestro conocer sea incognoscible, pues conocemos cada nivel cognoscitivo merced a un conocer humano distinto y superior a él, lo cual manifiesta que en el hombre existen pluralidad de niveles noéticos, y que, por ende, existen diversos niveles de conciencia. Esto no abre un proceso al infinito, porque el conocer humano más alto, el personal, está abierto a Dios, el único que puede dotar de sentido completo a tal conocer. Expongo abreviadamente las aporías a que aboca esta teoría reflexiva en “Revisión de la teoría reflexiva del conocer humano”, *Sapientia*, 2013 (69/233), pp. 67-95.

<sup>52</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 347.

<sup>53</sup> A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 347.

<sup>54</sup> A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 347; cursivas en el texto original.

<sup>55</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 347 ss.

<sup>56</sup> A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 348. Más explícitamente: “*El juicio no versa sobre sí mismo, sino sobre una ‘res cognita’, pero es internamente autoconciencia de su adecuación con ella y, por ende, autoconciencia interna de sí propio en tanto que así adecuado*”; A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 351.

<sup>57</sup> “La subjetividad es, en efecto, quien activamente se conforma con el ser que le insta; pero esta conformación activa es conocida –según una reflexividad originaria y no estrictamente objetiva– como un ‘conformarse instado’”; A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 352-353.

que, al querer, la *subjetividad* está presente como ‘motor’, ‘dueña’ y ‘destinataria indirecta’ del acto de querer.

La primera de las dos partes indicadas, la referida a los *actos de juzgar*, denota que el autor admite implícitamente que la razón puede conocerse a sí misma como ‘potencia’ o ‘facultad’<sup>58</sup>. La segunda parte, la referida a los *actos de querer*, denota que el autor acepta que la voluntad tiene dominio sobre sí como potencia<sup>59</sup>. No obstante, en la tradición filosófica clásica se admiten, por un lado, pluralidad de niveles de conocimiento humano que, pese a darse simultáneamente, son jerárquicamente distintos, y, por otro lado, distintos niveles de querer que se dan a la vez, pero que son asimismo distintos según jerarquía. En cualquier caso, por lo que a nuestro tema concierne, Millán-Puelles advierte que no está en nuestras manos nuestro conocimiento completo, sino sólo en las divinas<sup>60</sup>. Con todo, cabe preguntar, qué conoce del sujeto la aludida ‘reflexividad’, porque de momento todavía no se ha explicitado, pues por mucho que se estudien la ‘razón’ y la ‘voluntad’, todavía no se conoce la ‘persona’ o ‘intimidad’, puesto que ésta no equivale a sus potencias superiores. Probemos, por tanto, si con el tercer modo de conocer que el autor propone se cumple el objetivo que se persigue.

c) La ‘*reflexión estrictamente dicha*’. “Lo decisivo en la *reflexión estrictamente dicha* consiste en su cualidad de ‘propia o formalmente objetivante’”<sup>61</sup>. Esto significa que tal ‘reflexión’ constituye al acto de conciencia realizado –el cual anteriormente era sólo vivido–, en objeto conocido, objeto de una nueva vivencia. Como tal acto ya era conciencia en una dimensión suya, la reflexión es ‘conciencia de conciencia’. La reflexión estrictamente dicha implica –añade el autor– el recuerdo, aunque no es un acto de recordar; tampoco un juicio, sino una aprehensión. Por su parte, se distingue de la ‘conciencia concomitante’ en que ésta es ‘autoconciencia inobjetiva’, mientras que aquélla es ‘autoconciencia objetivante’ de otro acto. Añade que también la volición puede ser objetivante, en el sentido de querer o complacerse en un acto de querer pretérito. Sin embargo, a esta propuesta le puede caber este reparo: seguramente un acto de conocer no se puede conocer a modo de objeto conocido, porque no se puede abstraer,

<sup>58</sup> Esta tesis parece contraria a aquélla según la cual tal tarea corresponde a un ‘hábito innato’, el cual tiene como propio conocer las potencias humanas en su estado; a este conocimiento superior a la razón la tradición filosófica medieval lo denominó ‘sínderesis’. Tampoco nos detendremos en exponer y fundamentar este nivel cognoscitivo humano, porque no da cuenta del conocimiento del sujeto.

<sup>59</sup> Lo cual parece contrario a la tesis clásica según la cual es el hábito innato de la ‘sínderesis’ el que actúa sobre la voluntad, sus actos y virtudes.

<sup>60</sup> “La intimidad de la subjetividad consciente en acto es pura vacuidad, inanidad vivida, si no se apoya en algo que la trasciende”; A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 278.

<sup>61</sup> A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 364; cursivas en el texto original.

ya que es inmaterial. En cualquier caso, para lo que aquí importa, el autor indica que en dicha reflexión se capta la subjetividad como ‘sustante y permanente’ a los actos de conciencia que fluyen. De modo que en este tipo de conocer el sujeto se concibe como un ‘sustrato’, es decir, como un principio o fundamento de actos, el cual, por serlo, es intrínsecamente impenetrable. En suma, también en este tercer tipo de conocimiento parece que la persona se dé ‘por supuesta’, es decir, se la concibe algo así como un ‘hecho’, y así se la trata en el último apartado del libro.

¿En que consiste este ‘hecho’? El autor mantiene que se trata de una *sustancia* cuya conciencia, ‘tautología subjetiva’, es inferior a ella y requiere necesariamente de la ‘heterología objetiva’, es decir, que tiene algo transubjetivo por objeto, y que se conoce al sujeto sólo ‘*per accidens*’, es decir, como *sujeto* de actos. En definitiva, “la noción de subjetividad es la de un ser que, considerado únicamente según su propia esencia, no tiene más que la índole de aptitudinalmente consciente”<sup>62</sup>, lo que equivale a afirmar que lo que se conoce de la subjetividad es, por un lado, lo que ejerce con sus actos conscientes y, por otro, que, por ejercerlos, ella existe como un ‘principio’ de actos<sup>63</sup>, o como una ‘base’ permanente en el fluir de sus actos<sup>64</sup>, pero, en rigor, no se conoce el ser del sujeto, o mejor, *quién* es. “‘Yo’ significa así: la sustancia, tácticamente dada, y sólo inadecuadamente presente, en cualquiera de mis actos de conciencia”<sup>65</sup>. Al leer esta conclusión, el lector que nota la pena de que, al final de tanto esfuerzo especulativo y fenomenológico, se le dice que, propiamente, no se puede conocer el ser del sujeto, ¿acaso no podrá aducir legítimamente aquello de que ‘para este viaje no hacían falta alforjas’?

Además, como a lo que precede se añade que el *cuerpo humano* es el ‘*a priori* inadecuado de la conciencia de la subjetividad’, pues se considera que el cuerpo es parte integrante de la *sustancia subjetiva* –“la subjetividad es, y se vive, cuerpo”<sup>66</sup>, o dicho de otro modo: ‘yo soy mi cuerpo’<sup>67</sup>, y aunque lo sea

<sup>62</sup> A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 380.

<sup>63</sup> “Desde ella cumplo estos actos como desde una base que yo mismo soy, pero que la soy de tal manera que mi ser-base-de-mí no es nada que yo me dé, sino algo, tan solo, con lo que me encuentro: algo, pues, radicalmente fáctico, aun en mi propio darme cuenta de ello, e incluso en los actos de conciencia que son conciencia de mi propia libertad”; A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, pp. 383-384.

<sup>64</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 382.

<sup>65</sup> A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 383.

<sup>66</sup> A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 385. También, “la subjetividad es sustancial y radicalmente corpórea”; A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 393. Y, “la subjetividad es una entidad simultáneamente espiritual y corpórea. El *simul* de la índole corpórea y la espiritual de nuestro ser es algo que pertenece al plano más sustantivo de la entidad humana, el de nuestra propia *essentia metaphysica*”; A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 396.



‘inadecuadamente’, con todo ‘lo soy’—, dado que el cuerpo se considera como un hecho (*factum*) carente de luz noética y no translúcido a ella, la oscuridad sobre el conocimiento del núcleo personal no parece sino incrementar. Agréguese que esto último ofrece un problema añadido: si yo no soy sin mi cuerpo, ¿yo soy tras la muerte? Más aún, el autor también entiende el *espíritu humano* como un *factum*: “no es que la subjetividad solo sea fáctica en tanto que es corpórea, sino que la facticidad entitativa que conviene a su espíritu es tan solo un aspecto de la que añade a la aptitud sustancial de un ser corpóreo”<sup>68</sup>; y *factum* dice asimismo que es la libertad<sup>69</sup>. En suma, el yo o sujeto es un *factum* ya hecho que, por su libertad, puede hacerse en cierto modo, es decir, el sujeto es una sustancia con una libertad entendida como ‘necesidad de optar’. Se admite asimismo que, en cuanto sustancia, la subjetividad es limitada; y en cuanto fáctica, su libertad también lo es. Al final, como se ve, lo radical de lo humano se considera como ‘hecho’, pero como la noción de ‘hecho’ parece opuesta a la de ‘idea’, en esa medida, denota que no es conocido.

Una última alusión a la noética del sujeto en el planteamiento del Profesor Millán: al sostener que todo lo que conocemos lo conocemos ‘*sub ratione entis*’ indica que “ésta es la forma bajo la cual la subjetividad puede aprehenderse a sí misma como una entidad determinada, distinta de las otras, pero que tiene algo en común con ellas”<sup>70</sup>. Como se sabe, la noción de *ente* la conoce la razón. Si la subjetividad se aprehende a sí misma como un determinado *ente*, se captará por medio de esta potencia. Ahora bien, si la razón no es *el* sujeto, sino *de él*<sup>71</sup>, cabe

<sup>67</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 386. Y también: “‘Mi yo’ está dado con ‘mi propio cuerpo’”; A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 387. El cuerpo no es algo que se tiene, sino “algo que se es”; A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 388. El cuerpo no es externo a la subjetividad, sino “algo que le atañe según el modo que consiste en serla”; A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 388. “‘Ser’ cuerpo es la necesaria condición para ‘tener’ algún cuerpo fuera o dentro”; A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 391, cursivas en el texto original. “Mi propio cuerpo, yo mismo en cuanto lo soy”; A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 391. “Soy cuerpo”; A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 392. “Mi cuerpo es inadecuadamente tautológico porque lo pienso y lo vivo yo, que también soy cuerpo”; A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 392. También, “tácticamente soy un cuerpo, aunque no un mero cuerpo”; A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 392.

<sup>68</sup> A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 409.

<sup>69</sup> “Tan fáctico le es al hombre su ser libre, como al animal irracional su respectivo no serlo”; A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 410; cursivas en el texto original.

<sup>70</sup> A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 400.

<sup>71</sup> “Entendimiento y voluntad [...] son potencias o facultades operativas que tampoco se identifican con el ser que sustancialmente nos conviene”; A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 405. La distinción —según el autor— entre esas facultades y la subjetividad radica en que aquellas son “accidentes de la sustancia humana”; A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*.

preguntar: ¿cómo puede lo inferior conocer a lo superior? Y en caso de poder conocerlo, ¿cómo lo conoce: tal como lo superior es, o tal como lo inferior lo presenta? En suma, si las tres aludidas ‘reflexiones’ que se estiman *racionales* no penetran en la *intimidad personal*, conviene decir, por lo menos, que, o no se les saca suficiente partido reflexivo, o que, de haberlas ejercido correctamente, todavía son ‘poco reflexivas’, pues se quedan a las puertas del sujeto. En consecuencia, si a tan escaso conocimiento parece llevar la reflexión, ¿no sería mejor buscar otro método cognoscitivo para alcanzar la intimidad personal humana?<sup>72</sup> En cualquier caso, convendría dirimir si la razón –a la que se atribuye la plural reflexividad–, que es *de* la persona pero no *es* persona alguna, puede conocer a la persona como *persona*, pues, de sostener que la conoce a modo de *ente*, cabe cuestionar: ¿es suficiente tal conocimiento?, ¿puede conocerse más, o está necesariamente determinada a conocerse así?, ¿una persona se puede conformar con saber de sí misma que es una ‘determinada entidad’? Parece que es libre de hacerlo, pero también que lo es de buscar mayor sentido.

### 3. El modelo de conocimiento propio en “En torno a la idea del ‘yo’” (1970-1971)

“En torno a la idea del ‘yo’” (1970-1971) es un sucinto artículo de apenas 4 páginas. En él parte preguntando si “¿cabe una explicación radicalmente unitaria –no un puro y simple compromiso dialéctico– de los tres siguientes hechos del yo humano: 1º, su autoconciencia; 2º, su opacidad para sí mismo, y 3º, su ‘saberse a oscuras’ de sí propio?”<sup>73</sup>. El 1º se parece a la *tesis*; el 2º, a la *antítesis*; el 3º, a la *síntesis*. El planteamiento que precede contiene dos aspectos que se pueden poner de relieve: uno, que Millán-Puelles está indagando por el conocimiento del yo, dando por sabido (*more* Kierkegaard) que no se puede conocer como el resto de las realidades cósmicas, a la par que evitando la identidad (al estilo de Hegel) entre sujeto y objeto; otro, que el autor toma prestado el modelo dialéctico de traza hegeliana para abordar dicho conocimiento. Ante este cam-

---

vidad, p. 408. Entiende la sustancia como un “principio fáctico de las mismas”; A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 409.

<sup>72</sup> Tal vez convenga decir –aunque no es el momento de fundamentarlo– que, *tomada en sentido estricto*, la reflexión –vieja hipótesis neoplatónica reformulada drásticamente por Hegel– no puede existir en ningún nivel de conocimiento humano, porque conculca todos los niveles de la axiomática del conocer humano. He intentado rectificar esta hipótesis en muchos de mis escritos de teoría del conocimiento. Cfr., por ejemplo uno de ellos en el que se expone la aporeticidad de esta teoría de modo plural y breve: Juan Fernando Sellés, *En defensa de la verdad*, Universidad de Piura, Piura, 2011, pp. 172, 197.

<sup>73</sup> A. Millán-Puelles, “En torno a la idea del ‘yo’”, *Estudios de Metafísica*, 1971, p. 9.

bio de método cabe preguntar si el autor ha abandonado el modelo de la ‘reflexividad’ noética empleado en la *Estructura de la subjetividad*. Pero no parece, porque sigue hablando de ‘autoconciencia’. Más bien da la impresión de que quiere hacer confluir ambos métodos.

En cualquier caso, hay una tesis de fondo en esta obra en la que sigue a todas las precedentes y que seguirá en todas las posteriores: concibe al ‘yo’ como *sustancia* (obviamente no exclusivamente física) y al modo de conocerlo como *accidente* (evidentemente tampoco físico)<sup>74</sup>. También describe al ‘yo’ (a la manera de Sartre) como ‘ser-para-sí’. Como notas suyas atribuye la ‘autoconciencia’ y la ‘libertad’, a las que se pueden entender como accidentes ‘propios’<sup>75</sup>. Pero vayamos al tema que en este Capítulo nos ocupa: el conocimiento de sí.

Entiende la *autoconciencia* como si ésta dependiese de una potencia<sup>76</sup>. Pero esta propuesta, que desde luego secunda el modelo indicado de *sustancia-accidentes*, parece problemática, porque denota que el conocimiento del yo (por accidental) no es el yo (sustancia). Ahora bien, ¿cómo es posible que lo inferior (un accidente) pueda hacerse cargo noéticamente, sin falsearlo, de lo superior (una sustancia)? La dificultad es manifiesta, y el autor sólo puede decir al respecto que “las actividades de la sustancia no son completamente expresivas de la radical capacidad de la que emergen”<sup>77</sup>. Sin embargo, esta afirmación es asimismo problemática, pues ¿seguro que las actividades que surgen de la sustancia se refieren a esta misma, o más bien a otras cosas? Para solucionar este problema, obviamente no hay que apelar a la identidad (es decir, a identificar el accidente con la sustancia), sino que será mejor buscar otro modelo distinto que, manteniendo la dualidad, sea más penetrante en la intimidad, pero aquí no se propone ninguna solución.

#### 4. La autoconciencia en *Teoría del objeto puro* (1990)

Este libro está centrado en su casi completitud en la índole del objeto pensado. Como en su trabajo precedente *La estructura de la subjetividad*, en éste

<sup>74</sup> “Es este yo lo que objetivamente constituye la razón unitaria y sustantiva de la pluralidad que nos ocupa. O dicho de otra manera: el yo humano sería la sustancia, respecto de la cual su autoconciencia, su propia-opacidad y su saberse a oscuras de sí mismo serían como otros tantos accidentes”; A. Millán-Puelles, “En torno a la idea del ‘yo’”, pp. 9-10.

<sup>75</sup> “Este yo no estriba en el ejercicio de esas capacidades radicales”; A. Millán-Puelles, “En torno a la idea del ‘yo’”, p. 10.

<sup>76</sup> “Hay que decir que esta capacidad se da como una potencia que, en cuanto tal, se compone realmente con su acto”; A. Millán-Puelles, “En torno a la idea del ‘yo’”, p. 11.

<sup>77</sup> A. Millán-Puelles, “En torno a la idea del ‘yo’”, p. 12.

Millán-Puelles sigue atribuyendo la intencionalidad al acto de conocer en vez de al objeto conocido<sup>78</sup>, clara influencia de la fenomenología, y supone, además, que esa doctrina es propia de la tradición aristotélico-tomista, pero estimo que este postulado no es correcto<sup>79</sup>. También como en ese otro libro Millán-Puelles habla de los actos de conocer de la razón y omite el estudio de los hábitos cognoscitivos, asunto que tuvo muy en cuenta la tradición medieval que desea defender<sup>80</sup>. Con todo, no nos detendremos en estos puntos, porque lo que aquí interesa es exponer brevemente sus referencias al conocimiento del sujeto.

En ese último punto Millán-Puelles critica a Hartmann porque este pensador alemán admite que el sujeto que piensa existe, pero que no se puede conocer su esencia<sup>81</sup>, denuncia que abre expectativas, pues –recuérdese– el libro precedente del pensador gaditano concluye que del sujeto sólo cabe decir es ‘principio’,

<sup>78</sup> “El ‘trascender intencional’ es el acto de esa conciencia”; A. Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro*, p. 146.

<sup>79</sup> Tuve la oportunidad de manifestar que, en la tradición aristotélico-tomista, la intencionalidad en la razón corre a cargo del objeto conocido, no del acto de conocer (la intencionalidad en los actos es propia de la voluntad) en mi trabajo: Juan Fernando Sellés, *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1995; <sup>2</sup>2000.

<sup>80</sup> “Se dice con bastante frecuencia que la filosofía clásica es fijista (sustancialista, etc.) y que la filosofía moderna resalta más el dinamismo (espontaneidad, constructivismo). Si lo expuesto (sobre los hábitos) es una buena glosa de la filosofía clásica, el fijismo es eliminado de la inteligencia, lo que ningún filósofo moderno ha conseguido, porque el dinamismo de los modernos apunta al resultado, no al principio. La filosofía moderna ignora los hábitos. Si se compara la superación del fijismo que es el progresismo con la intrínseca perfección del principio en cuanto que tal, es superior la segunda. El hábito es el intrínseco perfeccionamiento del *a priori* moderno; el dinamismo, al igual que la interpretación constructiva del objeto, llega tarde. Cualquier perfeccionamiento es tardío si no es un perfeccionamiento del principio potencial. Modificar perfectamente el principio potencial es más que progresar (también por eso no es necesario acudir a la reflexión)”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, IV, Eunsa, Pamplona, 2004, p. 447, nota 11.

<sup>81</sup> “El propio Hartmann no puede por menos de reconocer un ‘estar juntamente’ (*Migegebenheit*) el sujeto en la conciencia que éste tiene del objeto, y, por lo mismo, una cognoscibilidad adjunta o concomitante (*Miterkennbarkeit*) del sujeto en todas sus actividades cognoscitivas. Sin embargo, Hartmann reduce la auto-aprehensión del sujeto a la de su muda existencia, sin ninguna noticia (ni aun la que puede adquirirse por la vía del razonamiento) de su esencia o naturaleza. Mientras su propio existir es para el sujeto, según Hartmann, la primera de las certezas (*erste Gewissheit* en la acepción del fundamento en que se apoyan, como en el *cogito* cartesiano, las demás certezas no las tenemos), su manera de ser le queda oculta inevitablemente, encubierta por una eterna oscuridad (*mit ewiger Verorgenheit*). De esta forma, la crítica de Hartmann a la argumentación inmanentista viene a desembocar en un agnosticismo respecto del sujeto cognoscente. Para que éste conozca los demás seres es indispensable que desconozca el suyo. La apertura al objeto es simultánea y necesariamente, la ocultación (esencial) del sujeto a sí mismo... No niega Hartmann que esta realidad tenga una esencia... lo que niega es que la conozcamos, ni siquiera de una manera inadecuada o parcial”; A. Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro*, pp. 97-98.

‘base’, ‘entidad’, fuente de actos. En esta publicación sigue aceptando que el conocimiento del objeto es paralelo al del sujeto, porque –como enseña la fenomenología– el objeto siempre es objeto para un sujeto, y viceversa. Continúa manteniendo que el objeto se conoce por ‘intención directa’, mientras que el sujeto se conoce por ‘reflexión’. Con todo, a distinción del citado libro precedente, en éste admite dos actos, uno para cada uno de esos dos cometidos, lo cual se puede interpretar como un progreso en la investigación: “El sujeto no aparece de una manera explícita en la intención directa, a pesar de *ser* ésta un acto suyo y un acto de *su conciencia*, tan suyo y de su conciencia como el acto en el cual estriba el cumplimiento de la reflexión, donde ya expresamente se manifiesta a sí mismo”<sup>82</sup>. Sin embargo, como se ve, sigue entendiendo el segundo acto, el que conoce al sujeto, como ‘reflexivo’.

Mientras que el primer acto presenta clamorosamente el ‘objeto’, el segundo acto presenta discretamente al sujeto. Pero al fin y al cabo, para Millán-Puelles, se trata de una ‘presencia’ del sujeto: “una presencia discreta, no objetual, no explícita, es cosa bien diferente de ninguna presencia. Si de ninguna forma se diese el sujeto cuenta de sí mismo en su propio darse cuenta de algo otro, nunca podría conseguir una explícita autoconciencia; más es así que la tiene, *ergo*”<sup>83</sup>. Esta presencia no explícita, que en *La estructura de la subjetividad* llamaba ‘inobjetiva’, ‘consectaria’ o ‘concomitante’, aquí la designa como ‘no-objetual’<sup>84</sup>. En este punto acepta el parecer de Hartmann: “es perfectamente admisible la negación (de Hartmann) de que en su autoconciencia existencial el sujeto funcione como objeto”<sup>85</sup>. La razón que da es que “toda vivencia que pasa a ser objetivada es ya irreal, como su mismo sujeto en cuanto sujeto de ella”<sup>86</sup>. Como se puede apreciar, el pensador español describe al objeto conocido como ‘irreal’, descripción que constituye, seguramente, la tesis central de esta publicación. Pero aunque esta sentencia no parezca exacta, porque ‘intencional’ no equivale a ‘irreal’, no nos detendremos en su examen, porque nos alejaría de nuestro tema: el autoconocimiento.

El filósofo andaluz admite que, frente a Dios, que es enteramente manifiesto para sí, el hombre no puede conocerse enteramente: “en la subjetividad (humana) la posibilidad de que algo le quede oculto atañe al propio ser –quiditativo y extraquiditativo– de la subjetividad misma. La autoconciencia de la subjetividad es limitada, no una autotransparencia, y además de las sombras y las opacidades que amenguan el testimonio de su luz, se dan en ella pausas o intermisiones en

<sup>82</sup> A. Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro*, p. 144.

<sup>83</sup> A. Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro*, p. 145.

<sup>84</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro*, p. 145.

<sup>85</sup> A. Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro*, p. 147.

<sup>86</sup> A. Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro*, p. 147.

su propio ejercicio, el cual, por tanto, no es enteramente sincrónico respecto del ser de la subjetividad aptitudinalmente consciente”<sup>87</sup>. El conocer propio no puede ser completo, pero es conocimiento, y éste depende de los actos de conciencia, respecto de los cuales el autor mantiene la misma tesis que en *La estructura de la subjetividad*, a saber, que no sólo manifiestan al sujeto, sino que también se presentan a sí mismos: “ni los actos de la conciencia ni sus sujetos activos hacen presente algo sin que ellos mismos se hagan también presentes... Ese acto mío de pensar está presente, de una manera inobjetiva, a mi propia conciencia, que en ninguna ocasión, por muy extravertida que se halle, puede funcionar —como un espejo— sin ninguna auto-referencia (sin darse cuenta de que está actuando)”<sup>88</sup>. Con todo, ya se ha indicado que la hipótesis de la ‘reflexividad’, que el autor sólo afirma y no justifica en esta publicación, requiere un paciente examen. Junto a estos actos sigue manteniendo, como en aquel libro, otros actos “en los cuales la subjetividad se está dando cuenta de sí misma de una manera temática y sin hacer ninguna retro-flexión. Son los actos que también pueden caracterizarse como los propios de la ‘reflexividad originaria’”<sup>89</sup>, como la sed, el hambre, el dolor, el deber, el juicio, la comunicación intersubjetiva, etc., en los que “hay una auto-presencia, pero no reflexiva según el modo de la retro-flexión, por no ser un volverse la subjetividad hacia alguno de sus actos ya cumplidos”<sup>90</sup>. Sostiene que esta reflexividad originaria coincide con la ‘conciencia preobjetual’ e indica que es ‘objetividad connatural’<sup>91</sup>. No obstante, también se ha cuestionado más arriba que los actos y el sujeto se puedan conocer a modo de objetos, puesto que, dada su inmaterialidad, no se pueden abstraer.

## 5. La propuesta sobre el auto-conocimiento en *La libre afirmación de nuestro ser* (1994)

“La capacidad de referirse a sí mismo es el poder que de un modo esencial define al ser del yo justamente en tanto que yo y en su más radical nivel. Ahora bien, ello es cierto con dos puntualizaciones; 1ª, lo peculiar del yo en tanto que yo y en su más hondo nivel no es, pura y simplemente, el activo auto-referirse

<sup>87</sup> A. Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro*, p. 303.

<sup>88</sup> A. Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro*, p. 303. El texto sigue así: “La quiddidad de los actos de este tipo exige un peculiar estar presente —inobjetivo o atemático, pero efectivo— a la propia conciencia”; A. Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro*, p. 305.

<sup>89</sup> A. Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro*, p. 313.

<sup>90</sup> A. Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro*, p. 314.

<sup>91</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro*, p. 314.

que se cumple en la vida de la conciencia, sino, como algo previo, la fundamental capacidad que lo hace posible; 2ª, la ‘activa’ relación del yo consigo mismo no es en todos los casos una auto-referencia ‘práctica’ (en el sentido más estricto y propio)”<sup>92</sup>. Así comienza esta obra, y parece que es un buen comienzo, porque nadie sería persona si no pudiese llegar a saberse como persona.

A ese buen comienzo se añade otra tesis válida, pues se distingue entre el yo real y el conocimiento de sí: “el activo auto-referirse por el cual el yo se hace autopresente al ejercer la conciencia, no es la realidad del mismo yo, sino la propia de una actividad para la que éste tiene la aptitud que más esencialmente le define. El yo no es el ejercicio de su propia conciencia y, por consiguiente, este ejercicio le añade realmente algo”<sup>93</sup>. Millán-Puelles entiende que esa actividad noética posee una peculiaridad especial, la misma que indicó en *La estructura de la subjetividad*, a saber, la ‘reflexión’: “el ejercicio de la capacidad de ser conciente es siempre auto-referencia... el conocer y el querer, por virtud de su propia índole consciente, son siempre connotativos del respectivo sujeto”<sup>94</sup>. Llama ‘trascendental’ a esta relación noética consigo mismo, para distinguirla del ‘accidente relación’ de orden categorial. Añade que por esa relación el yo se auto-posee: “al ejercer la actividad de la conciencia, el yo humano se hace autopresente y de este modo se posee a sí mismo, asume su propio ser, se lo hace suyo, por cuanto entra en posesión de él según la forma del ‘darse cuenta de sí’”<sup>95</sup>.

La autoposesión humana puede ser, según Millán-Puelles, de doble índole: ‘teórica’ o ‘práctica’, tesis que reiterará en su libro de *Ética*. La primera consiste en el simple conocer el propio ser; la segunda, en afirmarlo con la conducta. Para el autor, la práctica es superior a la teórica, porque “su carácter teórico le impide la libertad inseparable del más alto nivel de nuestra autoposesión. Nos poseemos a nosotros mismos según el modo más perfecto que nos cabe si somos dueños de nuestra propia conducta y si con ella afirmamos – equivalentemente, confirmamos, corroboramos– nuestro ser”<sup>96</sup>. Es curioso que en esta obra se afirme la superioridad de la práctica sobre la teoría, y tres años más tarde, en su trabajo *El interés por la verdad*, se sostenga lo contrario<sup>97</sup>. La razón que aquí da radica en que la libertad decide el contenido del conocer

<sup>92</sup> A. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, Rialp, Madrid, 1994, p. 17.

<sup>93</sup> A. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, p. 18.

<sup>94</sup> A. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, pp. 17-21.

<sup>95</sup> A. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, pp. 29-30.

<sup>96</sup> A. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, p. 31. Más adelante añade: “la libre afirmación de nuestro ser y la autoposesión práctica de éste son, en resolución, cabalmente lo mismo”; A. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, p. 32.

<sup>97</sup> En la *Introducción* a esta obra, y frente a Ortega, Don Antonio defiende la superioridad de la teoría sobre la práctica.

práctico, no del teórico<sup>98</sup>, lo cual parece indicar que tal libertad es la clave de la dignidad humana, como ha aceptado en algunas obras precedentes (ej. *Sobre el hombre y la sociedad*, 1966).

Ahora bien, como admite que el libre decidir depende de la voluntad, esto parece suponer que implícitamente Millán sostenga que la voluntad es superior al entendimiento. De ser así, esta tesis no se compaginaría (al menos sin mediar matizaciones, o sin señalar que haya habido evolución y cambio de parecer en el autor), con su sentencia según la cual la raíz de la dignidad humana –y de la misma libertad– está en el entendimiento, según expone en obras posteriores (ej. *El valor de la libertad*, 1995).

## 6. El conocimiento de sí en *El valor de la libertad* (1995) y *Ética y realismo* (1996)

a) En *El valor de la libertad* Millán-Puelles afirma la reflexividad del entendimiento sobre sí, hasta el punto de mantener que sin su autoconocimiento es imposible que nuestra potencia intelectual entre en actividad<sup>99</sup>, lo cual parece dar a entender que es la razón la que se autoactiva a sí misma espontáneamente. Pero esto abre la pregunta acerca de cómo una potencia pasiva, que ni conoce ni sabe que tiene que conocer, puede autoactivarse. Predica tal reflexión del acto de juzgar: “el acto cognoscitivo se conoce a sí mismo *al* conocer el enunciado que él hace”<sup>100</sup>. En este punto cabe indicar que la mayor parte de los defensores de la teoría de la reflexividad cognoscitiva la ciñen, sobre todo, al acto del juicio<sup>101</sup>, aunque hay otros que la extienden a todos los actos de la razón<sup>102</sup>. Por el

<sup>98</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, p. 31.

<sup>99</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, Rialp, Madrid, 1995, p. 86.

<sup>100</sup> A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, p. 94.

<sup>101</sup> Defienden esta posición los siguientes autores en las obras que seguidamente se indican: Ch. Boyer, “Le sens d’un texte de Saint Thomas: *De veritate*, 1, 9”, *Gregorianum*, 1924 (5), pp. 427-428; J. De Finance, “Cogito cartésien et reflexion thomiste”, *Archives de Philosophie*, 1946 (16/2), p. 176; J. Isaac, “Sur la connaissance de la vérité”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1948 (32), p. 349; P. Hoenen, *La Theorie du jugement d’après St. Thomas d’Aquin*, U. Gregoriana, Roma, 1953, p. 9, y *Reality and Judgement According St. Thomas*, Tiblier, Chicago, 1952; C. Cardona, *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp, Madrid, 1969, pp. 51-53; J. de Sainte-Marie, “Intentionalité et réflexivité”, en *Atti del Congresso Internazionale Tommaso d’Aquino nell suo VII centenario*, Napoles, 1977 (VI), p. 507; D. Connel, “S. Thomas on Reflection and Judgement”, *Iris Theological Quarterly*, 1978 (45), pp. 234-247; C. Segura, “La dimensión reflexiva de la verdad en Tomás de Aquino”, *Anuario Filosófico*, 1982 (15), pp. 274, 275, 278 y 279; *La dimensión reflexiva de la verdad*, Eunsu, Pamplona, 1992; A. Llano, *Metafísica y Lenguaje*, Eunsu, Pamplona, 1984, pp. 179, 181; O. N. Derisi, “La Verdad II. La Verdad en la



contrario, otros pensadores niegan que se pueda dar la reflexión de un acto de conocer sobre sí mismo<sup>103</sup>.

El profesor Millán añade también en esta obra que mediante el acto del juicio se conoce al sujeto mismo: “la autocomprensión del juicio como adecuado a su objeto es necesariamente autocomprensión del sujeto que juzga, del mismo sujeto humano que al juzgar hace un enunciado, una proposición”<sup>104</sup>. Ya se ha indicado que el origen de la teoría reflexiva del conocer es neoplatónica. Aparece, en concreto en *Liber de causis*<sup>105</sup>. Es probable que este texto hubiese pasado inadvertido o bastante relegado en la posteridad filosófica si no hubiese intercedido en su favor el joven Tomás de Aquino. A esa primera época tomista pertenecen dos referencias de su comentario *In libros Sententiarum*<sup>106</sup>, en una de las cuales se afirma explícitamente la teoría reflexiva, y otra en *De veritate*<sup>107</sup>, en la que no se defiende claramente. En 1268 el fiel traductor del Doctor de Aquino, Guillermo de Moerbeke, descubrió que lo contenido en el *Liber de causis* son

---

inteligencia humana”, *Sapientia*, 1985 (40), p. 86; I. Toribio, “Las dos dimensiones esenciales de la verdad formal”, *Sapientia*, 1986 (41), p. 54; etc.

<sup>102</sup> Cfr. C. Fabro, *Percepción y pensamiento*, Eunsá, Pamplona, 1978, p. 338.

<sup>103</sup> Los siguientes autores niegan este extremo en sus obras que se indican: Silvestre de Ferrara, *In S. Contra Gentes*, I, 59, VI, ed. Leonina, vol. XIII, p. 169; J. Webert, “Reflexio. Etude sur les opérations réflexives dans la psychologie de Saint Thomas”, *Melanges Mandonnet*, 1930 (I), p. 311; R. Arnou, “La critique de la connaissance intellectuelle de l’homme dans la philosophie de Saint Thomas”, *Gregorianum*, 1971 (III), pp. 283-284; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. II, Eunsá, Pamplona, 1985, p. 233; L. Polo, “Lo intelectual y lo inteligible”, *Anuario Filosófico*, 1982 (15), p. 131; F. X. Putallaz, *Le sens de la réflexion chez Thomas d’Aquin*, Vrin, París, 1991, p. 201; F. Haya, *Tomás de Aquino contra la crítica*, Eunsá, Pamplona, 1992, pp. 215 ss; J. I. Murillo, *Operación, hábito y reflexión*, Eunsá, Pamplona, 1998, p. 283, etc.

<sup>104</sup> A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, p. 95.

<sup>105</sup> “Omnis sciens essentiam suam est rediens in essentiam suam reditione completa”; *Liber De Causis*, propositio 15.

<sup>106</sup> “Sicut eadem operationem intelligo intelligibile et intelligo me intelligere”; *In I Sententiarum*, d. 1, q. 2, a. 1, ad2. “Non enim potest intelligi in aliqua potentia reflexio super actum suum, nisi actu suo, in quem fit reflexio”; *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 1, a. 1, q. 2, co.

<sup>107</sup> “(Veritas) cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem: quae quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus; quae cognosci non potest, nisi natura principii activi cognoscatur, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra seipsum reflectitur... Cuius ratio est, quia illa quae sunt perfectissima in entibus, ut substantiae intellectuales, redeunt ad essentiam suam reditione completa: in hoc enim quod cognoscunt aliquid extra se positum, quodammodo extra se procedunt; secundum vero quod cognoscunt se cognoscere, iam ad se redire incipiunt, quia actus cognitionis est medius inter cognoscentem et cognitum. Sed reditus iste completur secundum quod cognoscunt essentias proprias: unde dicitur in *Liber De Causis*, quod omnis sciens essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa”; *De veritate*, q. 1, 9, co.

extractos de la *Elementatio theologica* de Proclo. Por tanto, ya no se podrían atribuir, como antes, a Aristóteles<sup>108</sup>. Desde luego que, Tomás de Aquino usó muchas veces el término '*reflexio*', pero en la mayoría lo entendió en general, no como el conocer de un acto sobre sí, o el de un acto sobre el propio sujeto. Es más, en ocasiones habló de dos actos<sup>109</sup>, sin especificar la índole de ellos, y son muchos los pasajes de las últimas obras de Tomás de Aquino en los que se lee que un acto es el que conoce un objeto, mientras que otro acto distinto es el que conoce al precedente acto. Por ejemplo: "Uno es el acto en el que el entendimiento entiende la piedra y otro aquel en el que entiende que la entiende"<sup>110</sup>. Esto da pie a considerar que el Aquinate había abandonado la teoría reflexiva por considerarla neoplatónica y no debida a una 'autoridad' de tanto relieve como fue la del 'Filósofo'<sup>111</sup>. También se ha indicado que, desde la *Estructura de la subjetividad*, Millán-Puelles se separa explícitamente de este parecer tomista.

b) Al inicio de *Ética y realismo* Millán-Puelles indica que cabe una triple referencia del sujeto a sí mismo, una que llama 'ontológica' y dos gnosológicas, que son la 'teórica' y la 'práctica'. Así las resumió García-López: "La autorrelación ontológica, o identidad del yo consigo mismo, 'no es realmente otra cosa que el mismo yo, pensado a la vez como dividido y unido, sin añadirle nada que verdaderamente sea real. Podemos, indudablemente, *concebir* esa identidad como si fuese una efectiva relación, mas no podemos lícitamente juzgar que en la realidad lo sea, vale decir, que sea verdaderamente una relación real... La autorrelación consciente teórica se da en el yo cuando éste lleva a cabo alguna actividad consciente de índole intransitiva o inmanente, como lo son el conocer y el querer... En el yo se da también una autorrelación 'práctica', a saber, cuando 'el yo se vive a sí mismo en calidad de agente de alguna libre determinación de su ser'. Se trata, pues, de una actividad que, además de ser consciente, es libre, y, por otra parte, no puramente teórica o contemplativa, sino realmente

<sup>108</sup> Cfr. J. A. Weisheipl, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, Euns, Pamplona, 1994, p. 436; J. P. Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino, su persona y su obra*, Euns, Pamplona, 2002, pp. 240-241.

<sup>109</sup> Cfr. *De veritate*, q. 22, a. 14 co; *Summa Theologiae*, III, q. 25, a. 3 co; *Summa Contra Gentes*, IV, cap. 11, n. 6.

<sup>110</sup> *Summa Theologiae*, I ps., q. 87, a. 3, ad2.

<sup>111</sup> Por lo demás, —como el mismo Tomás expuso— la imagen de la *circularidad* del pensar sobre sí no es apropiada para describir el conocimiento porque: a) el círculo no tiene principio ni fin, mientras que la inteligencia sí; b) la inteligencia se parece más a la quietud que al movimiento; c) implica partir de lo que no se conoce para llegar a lo que se conoce. Cfr. *In De Anima*, I, I, lec. 8, nn. 12, 16, 17, 18 y 19.

operativa de alguna determinación nueva que no sea el mero despliegue espontáneo de una exigencia natural del ser del yo”<sup>112</sup>.

Respecto de lo que precede hay que decir que la primera referencia, la del yo consigo mismo, parece problemática, porque si se trata de que el yo se piense a sí mismo, no cabe relación ‘real’ (ontológica, por tanto) del yo consigo, ya que el yo pensado no es real, puesto que no piensa. Cabría relación real si se distinguiese realmente entre la ‘persona’ y el ‘yo’ o ‘personalidad’, pues ambas dimensiones humanas son reales y la primera es superior a la segunda, pero este pensador no contempla esta distinción y su relación. Por lo demás, cabría relación noética (no real) si se distinguiese entre la persona y el nivel noético que permite conocerla, pues la una no se reduce al otro, siendo la relación de éste a ella cognoscitiva. En cuanto a la segunda relación, la ‘teórica’ hay que sostener que no se trata propiamente de una ‘autoconciencia’ del yo, sino de la ‘conciencia’ que el yo tiene de los actos teóricos de su razón mediante los hábitos adquiridos cognoscitivos y, asimismo, de sus actos de querer. Pero esta conciencia no está contemplada por nuestro autor. A esta ‘conciencia’ cabe sumar otra, a saber, la ‘conciencia’ que el yo tiene de las facultades humanas superiores: la razón y la voluntad, ‘conciencia’ que equivale al hábito innato de la sindéresis. Pero tampoco esta conciencia es tenida en cuenta. Por lo que respecta a la tercera, a la ‘autorrelación consciente práctica’, hay que decir que, en rigor, es el conocimiento que tenemos de nuestros actos de la razón práctica mediante los hábitos adquiridos de este uso de la razón. Por tanto, no se trata de que con esa ‘conciencia’ conozcamos el yo, que él sea agente de actos prácticos, o que él (o su ser) se afirme o se niegue a sí mismo mediante esos actos.

En cualquier caso, Millán-Puelles admite esas tres relaciones, y añade que la que afirma el propio ser es práctica: “Yo entiendo que el comportamiento éticamente recto es una libre afirmación de nuestro ser, no teórica, sino práctica. Yo puedo hacer una afirmación teórica del tipo: soy un animal ‘racional’; en efecto, pertenezco a ese género, ‘animal’, y me corresponde también la diferencia ‘racional’... Mi comportamiento calificable de un modo ético o moral es un comportamiento tal que, o con él libremente soy coherente con mi propio ser de hombre o, por el contrario, me comporto de una manera inhumana, incoherente con las exigencias de mi propio ser de hombre”<sup>113</sup>. No obstante, cabe decir que, antes que se dé la manifestación práctica, ética, de que uno afirma o niega su ser, uno ya se ha aceptado o rechazado íntimamente a sí mismo, lo cual no es

<sup>112</sup> J. García López, “Tres modalidades de la autoconciencia”, *Anuario Filosófico*, 1994 (27/2), p. 568. Cfr. asimismo sobre este tema: J. J. García Norro, “El conocimiento de sí mismo. Reflexiones sobre *De anima*, III, 2”, en AA.VV., *Realidad e irrealidad. Estudios en homenaje al Profesor Millán-Puelles*, Rialp, Madrid, 2001, p. 96.

<sup>113</sup> A. Millán-Puelles, *Ética y realismo*, Rialp, Madrid, 1996, pp. 14-15.

propio ni de la razón teórica ni de la práctica ni de la voluntad, sino que pertenece a la intimidad personal humana.

## 7. Consideraciones gnoseológicas sobre *El interés por la verdad* (1997)

Este libro, en su primera parte, ‘el interés cognoscitivo’, más que una antropología, es una peculiar teoría del conocimiento (en línea con la husserliana y en discusión con la kantiana), mientras que la segunda parte, ‘el interés comunicativo’ es más ética que antropológica. Ahora bien, sin ser éste un trabajo antropológico, en él se pueden advertir algunas de las claves con que el autor entiende al hombre. Aludamos a ellas y valoremos su alcance. Millán-Puelles entiende tal interés en sintonía con el adagio aristotélico de que ‘todo hombre desea por naturaleza saber’. Con todo, téngase en cuenta que el *deseo* de saber no es *saber*. El interés no parece ni conocer teórico ni práctico, sino una dimensión voluntaria. En cualquier caso, es humano<sup>114</sup> y, por tanto, no es propio de los animales<sup>115</sup>. Ahora bien, es evidente que el conocer es interesante; por eso el autor quiere tratar el tema del ‘interés por la verdad’, y esto en dos líneas: por conocerla y por darla a conocer.

En el Capítulo I Millán-Puelles advierte que Kant localizó el interés en las que él considera las tres facultades superiores humanas: razón, voluntad y sentimiento, pero en especial, en la voluntad. Por su parte, nuestro autor señala que el interés es propio del sujeto<sup>116</sup>, pero hay que vincularlo más a la voluntad<sup>117</sup>. Más adelante añadirá que también el gozo por la verdad es propio de esta po-

<sup>114</sup> “La ilimitada capacidad de interés, propia de la vida en plenitud, no conviene al vivir meramente vegetativo, ni siquiera, tampoco, al sensorial, sino al intelectual, al del espíritu”; A. Millán-Puelles, *El interés por la verdad*, Rialp, Madrid, 1997, p. 13.

<sup>115</sup> “El puro interés por la verdad marca una radical y esencial diferencia entre la vida del hombre y la de los animales infrahumanos”; A. Millán-Puelles, *El interés por la verdad*, p. 128.

<sup>116</sup> “El tomarse interés por algo no es cosa de ninguna facultad, sino del sujeto al que todas ellas pertenecen. Soy yo mismo, no mi entendimiento, ni mi voluntad, ni ninguna de mis potencias operativas, quien se toma interés por algo”; A. Millán-Puelles, *El interés por la verdad*, p. 29.

<sup>117</sup> “El mismo estar interesado no consiste en ninguna intelección, ni explícita ni implícita. El tomarse interés en algo es un cierto quererlo, con signo positivo o negativo: una forma de volición, o de nolición, de ese algo. La voluntad, no el entendimiento, ni ninguna de las demás potencias que el hombre tiene, es la facultad a la que debe atribuirse el interés”; A. Millán-Puelles, *El interés por la verdad*, pp. 29-30. Esta misma tesis la repite varias veces más adelante: “la verdad requiere, en definitiva, al menos de un modo implícito, un interés puramente teórico por conocerla, es decir, una volición dirigida a ese conocimiento en sí mismo, no en cuanto medio para algo distinto de él”; A. Millán-Puelles, *El interés por la verdad*, p. 125. “El interés por conocer la verdad tiene su sede en la potencia volitiva, no en la facultad intelectual”; A. Millán-Puelles, *El interés por la verdad*, p. 156.

tencia<sup>118</sup>. Aquí agrega que no se trata de cualquier querer, sino del que es ‘eficaz’<sup>119</sup>. El hombre está en la realidad de dos maneras –escribe al inicio del Capítulo II–, siendo una realidad y conociéndola<sup>120</sup>. Sostiene que el *lógos*, al menos como capacidad, “es elemento esencial en la definición del ser humano”<sup>121</sup>. Añade que esta capacidad cognoscitiva es ‘innata’ y ‘preconsciente’ en el hombre, y que existe en él, asimismo, una ‘inclinación innata’ a conocer.

El Capítulo III atiende a algunos ‘hechos de la conciencia’ que hacen posible el interés por la verdad. Adoptando el método fenomenológico para describir esos ‘hechos’, indica que uno de ellos, es un sentimiento: “la extrañeza es la forma enteramente lógica de hallarse el logos ante algo que no le parece lógico”<sup>122</sup> y, que, sin embargo, es indudablemente verdad. A la extrañeza sigue la pregunta, y ambas pertenecen a la esfera del interés, pues “ninguna pregunta auténtica es posible sin ninguna ignorancia real y sin deseo verdadero de lograr superarla”<sup>123</sup>, incluso si la podemos superar. Repárese en que tanto la *extrañeza* como la *pregunta* dependen más de la voluntad que de la inteligencia, pues ante lo no conocido uno se puede extrañar más o menos según quiera; asimismo, si alguien se pregunta acerca de lo que desconoce, lo hace porque quiere, seguirá manteniendo la pregunta si quiere, y dejará de preguntarse cuando quiera. Otra cosa es si el conservar los conocimientos que tenemos, desde los básicos –a los que alude el autor– es un interés de la razón, de la voluntad, o de una dimensión humana superior.

<sup>118</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *El interés por la verdad*, p. 148.

<sup>119</sup> “Del presente Capítulo (I) resulta, en definitiva, que el interés por conocer la verdad es el deseo, efectivamente diligente o solícito, de tener conocimientos verdaderos en la acepción de concordantes o conformes a los objetos a que se refieren. Y de una manera traslaticia el interés por tener esos conocimientos puede también entenderse como el interés por conocer el ser de los respectivos objetos: lo que las cosas (en el más amplio sentido de la palabra) auténticamente son”; A. Millán-Puelles, *El interés por la verdad*, p. 57.

<sup>120</sup> “Ante todo, el hombre está en la realidad por cuanto él mismo es una realidad. Y, en segundo lugar, el hombre está en la realidad *mentalmente*, es decir, por su hallarse conscientemente referido, de un lado, a la realidad de otros seres, justo en tanto que otros, y, por otra parte, a la propia de él mismo en cuanto tal. A la primera de estas dos formas de estar en la realidad le corresponde el calificativo de meramente natural o física (*fysis* = *natura*), mientras que la segunda debe, en cambio, ser calificada de mental o consciente”; A. Millán-Puelles, *El interés por la verdad*, p. 58.

<sup>121</sup> A. Millán-Puelles, *El interés por la verdad*, p. 60. Más adelante añade: “si el ser humano está dotado de la facultad de la razón, ésta es algo que pertenece a lo que él mismo es en sí”; A. Millán-Puelles, *El interés por la verdad*, p. 97. Con todo, no es así, porque la razón es de la persona humana, no la persona humana.

<sup>122</sup> A. Millán-Puelles, *El interés por la verdad*, p. 91

<sup>123</sup> A. Millán-Puelles, *El interés por la verdad*, p. 97

Por lo demás, sostiene que el ‘fin’ del interés es conocer<sup>124</sup>. Mantiene asimismo que el hombre es un ser social por naturaleza y, por tanto, que es innata en él la tendencia a comunicarse según la verdad. Añade que “la comunicación de la verdad mantiene con el yo que en cada caso la efectúa y que en la experiencia de ella se comporta, según modalidades diferentes, como un cierto logos de sí mismo”<sup>125</sup>, en el sentido de que el yo que efectúa la comunicación se percibe intelectivamente a sí mismo como el sujeto de ella. Con todo, a esta tesis, que está en sintonía con la propia de la llamada ‘filosofía del diálogo’, hay que decir que el conocimiento que tenemos del yo en la comunicación es siempre escaso pues es claro que el yo es irreducible a ser comunicado.

En el Capítulo VII se indaga el fenómeno del interés por comunicar la verdad, del cual se dice que se puede conocer de un modo directo, por experiencia, o de un modo indirecto, por inferencia<sup>126</sup>. Millán atribuye este interés también a la voluntad<sup>127</sup>, y asimismo, el interés de mentir y de ocultar la verdad. Por lo demás, afirma que “el interés por comunicar la verdad no es teórico, sino práctico, por ser práctica y no teórica o puramente cognoscitiva la actividad consistente en manifestar la verdad”<sup>128</sup>. Del Capítulo VIII y último, ‘Las dimensiones éticas de la comunicación de la verdad’, cabe reseñar que está centrado en la virtud de la veracidad. En su descripción aparece el *sujeto*, a la par que un elemento que no es noético sino voluntario subjetivo, la *certeza*: “es veraz quien manifiesta en calidad de cierto lo que él tiene por cierto y quien expone en calidad de dudoso lo que él juzga dudoso”<sup>129</sup>. Como toda virtud, ésta supone la rectitud de la voluntad, y se contrapone a la mentira, la cual es reprochable sin excepción, precisamente porque adolece siempre de dicha rectitud, de la cual –hay que añadir– el responsable es siempre el sujeto.

Lo que precede indica –aunque Millán-Puelles no lo explicita– que la voluntad está más unida a la persona que la inteligencia, de tal manera que, aunque se pueden conocer cosas sin que la persona las busque, sin embargo, no se pueden querer a menos que la persona las desee. El libro termina con una observación de interés para la antropología y de la que se puede sacar más partido, a saber, que la verdad no se debe comunicar cuando no se respeta la intimidad<sup>130</sup>, lo cual indica, si bien se mira, que la ética debe subordinarse a la antropología de la

<sup>124</sup> “El interés por conocer la verdad existe en todos los hombres, y en ninguno de ellos es un interés siempre orientado a valores distintos del propio conocer”; A. Millán-Puelles, *El interés por la verdad*, p. 113.

<sup>125</sup> A. Millán-Puelles, *El interés por la verdad*, p. 242.

<sup>126</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *El interés por la verdad*, p. 264.

<sup>127</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *El interés por la verdad*, p. 277.

<sup>128</sup> A. Millán-Puelles, *El interés por la verdad*, p. 289.

<sup>129</sup> A. Millán-Puelles, *El interés por la verdad*, p. 293.

<sup>130</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *El interés por la verdad*, p. 317.

intimidad, es decir, que el fin de la ética es tal antropología, no al revés, pero estas distinciones exceden a los análisis de esta obra.

#### **8. La autoconciencia en “Valor y contravalor de la persona humana” (1998)**

Este trabajo es una conferencia del Profesor Millán en la que se lee que el hombre, además de al mundo y a Dios, también está abierto a sí mismo y, por tanto, “es, hasta cierto punto, transparente a sí mismo. Para el hombre Dios no es transparente, ni siquiera el hombre se es enteramente transparente, aunque sí tiene una cierta transparencia desde el momento en que tiene conciencia. La conciencia es una autotransparencia; a diferencia de esos seres que son, pero que son estúpidamente porque no saben que son, nosotros tenemos conciencia de nuestro ser, tenemos una cierta transparencia de nosotros mismos. Digo una cierta transparencia, no completa, porque la integridad de lo que somos no lo conocemos. La investigamos... Por eso digo que no es una autotransparencia completa, pero sí es cierta transparencia puesto que tenemos conciencia de nosotros mismos. En tanto que conscientes somos una cierta imagen de Dios, que es autotransparencia absoluta frente a la auto-opacidad de cualquier otro ser, incluyendo la que relativamente se da en el hombre”<sup>131</sup>.

Del texto anterior se puede reparar, al menos, en dos puntos: por una parte, el autor parece indicar que los animales no son conscientes; y, por otra, parece radicar la imagen divina en el hombre en la conciencia. Pero ambos puntos son matizables, y de seguro que nuestro pensador aceptaría estas matizaciones, porque, por un lado, los animales tienen conciencia sensible de su cuerpo y de sus actos sensibles, si bien es cierto que no son conscientes de su ser; por otro, porque como el conocer intelectual no se reduce a conciencia, y no se ha dirimido todavía si la conciencia es el nivel cognoscitivo superior con que cuenta el hombre, tal vez no convenga radicar preferentemente la imagen divina en la conciencia por encima de otros modos de conocer.

#### **9. El conocimiento propio en *Léxico filosófico* (1982-2002)**

En esta obra Millán-Puelles expone que el ser persona es una realidad nativa en todos los hombres y que no coincide con la conciencia del propio yo. El

---

<sup>131</sup> A. Millán-Puelles, “Valor y contravalor de la persona humana”, *Intus-Legere*, 1998 (1), p. 64.

hombre puede llegar a tener esa conciencia, pero “no se es persona por la autoconciencia, sino por la capacidad correspondiente. El yo personal del hombre no consiste en ningún acto de conciencia, sino en un ser capaz de realizar esos actos”<sup>132</sup>, lo cual parece indicar que ser persona equivale a tener la capacidad de la autoconciencia. Según esto, se es persona porque se tiene esa capacidad, se llegue a activar o no. Ahora bien, si esa capacidad es potencial, la pregunta pertinente será: ¿cómo se puede llegar a activar? Es esta obra Millán-Puelles recurre al Estagirita para responderla: “Aristóteles responde afirmativamente a esta pregunta al afirmar la necesidad de lo que él llama *voûs poietikós* o entendimiento agente”<sup>133</sup>. La respuesta alude a un descubrimiento aristotélico tan genial como ordinariamente mal interpretado en la amplia mayoría de los comentadores aristotélicos de todos los siglos de la historia del pensamiento occidental<sup>134</sup>.

Con todo, el filósofo gaditano añade seguidamente al texto precedente algo que no es propiamente aristotélico. Escribe que “Tomás de Aquino hace suya esta tesis aristotélica. Sin embargo, ninguno de ellos sostiene que la función del intelecto agente sea entender. Al igual que la luz no ve, pero hace visibles a los cuerpos, tampoco el entendimiento agente entiende, pero hace inteligibles los objetos captados por los sentidos. Ese ‘hacer’ que resulten inteligibles los meros datos sensibles justifica el que a esa potencia se la califique de ‘agente’. Y el hecho de llamarla entendimiento, aunque no quiere decir, en modo alguno, que esa potencia entienda, se explica por el resultado que mediante ella se consigue: la situación de poder-ser-entendidas, el que, gracias a ella, quedan las formas de los datos empíricos y, por ende, estos mismos datos. Lo que se llama propiamente entendimiento, es decir, la facultad intelectual (la potencia a la que formalmente corresponde la facultad de entender) es llamada por Aristóteles *noûs pazeitikós*, entendimiento pasivo o receptivo, porque si bien realiza esta actividad, sólo la cumple en cuanto determinado por las formas de ser que se tornan inteligibles en virtud de la acción del entendimiento agente”<sup>135</sup>. Pero, de ser coherentes con este planteamiento y llevar el caso hasta el final, es pertinente preguntar: ¿cómo puede surgir el conocimiento (en el entendimiento pasivo), y por ende, la conciencia, de una función humana (el entendimiento agente) que se supone no cognoscitiva?, ¿acaso puede surgir el conocer de la ignorancia?

<sup>132</sup> A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, Rialp, Madrid, 2002, p. 464.

<sup>133</sup> A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, p. 255.

<sup>134</sup> Cfr. mi trabajo: Juan Fernando Sellés, *El intelecto agente y los filósofos. Venturas y desventuras del supremo hallazgo aristotélico sobre el hombre, I. Siglos IV a. C. - XV*, Eunsa, Pamplona, 2012.

<sup>135</sup> A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, p. 256. El texto sigue: “Hacer inteligibles estas formas que están presentes en el contenido de los datos sensibles es la función que el entendimiento agente desempeña, y entenderlas, una vez que esas mismas formas o maneras ya están hechas inteligibles, es la función del entendimiento pasivo, es decir, de lo que se llama, simplemente, entendimiento”.



A lo que precede se ha de responder que la interpretación del intelecto agente por parte de Millán-Puelles no parece ajustarse a la mente del descubridor del hallazgo, y seguramente a la realidad noética humana en cuestión, y esto por varios motivos: uno, porque para Aristóteles el intelecto agente es, ante todo, “entendimiento”<sup>136</sup>, no ignorancia; otro, porque no es ‘potencia’ alguna, sino “acto por su propia entidad”, aunque no es acto como lo son las ‘operaciones inmanentes’, las cuales son sucesivas y dependen de una ‘potencia’ (del entendimiento pasivo), sino que es acto que conoce siempre: “no ocurre, desde luego, que el intelecto entienda a veces y a veces deje de entender”; otro, porque tal ‘acto’ es más noble que la ‘potencia’ (del entendimiento pasivo), pues “siempre es más excelso el agente que el paciente”, y, si lo es, es porque es más cognoscitivo. Al respecto se puede replicar que al inicio de nuestra existencia humana no somos conscientes de la actividad cognoscitiva del entendimiento agente. Pero a esto también respondió su descubridor: “no somos capaces de recordarlo, porque tal principio es impasible”, es decir, la conciencia llega tarde y es pasible, lo cual indica que a veces se tiene y a veces no, a veces más y otras menos, mientras que el entendimiento agente es conocer en acto *a nativitate*. Esto también indica que aunque la conciencia sea importante, es más, imprescindible para la responsabilidad moral de nuestros actos, no es el conocimiento superior humano, lo cual, si bien se mira, es otro motivo más para sostener que la antropología es superior a la ética e irreductible a ésta.

## Conclusiones

Después el estudio de la dualidad *subjetividad-autoconciencia* a lo largo de la obra de Millán-Puelles, se pueden educir las siguientes tesis, tras las cuales se expondrán algunas cuestiones discutidas que éstas plantean, para que los estudiosos de su filosofía puedan tenerlas en cuenta y, en su caso, dotarles de solución.

1. La subjetividad, que es sustancia, no ‘es’ conciencia (luz cognoscitiva), sino que ‘tiene’ conciencia, que es accidente. Esta conciencia no es permanente, pero siempre somos conscientes de todo nuestro conocer. Como nuestra conciencia es inferior a nuestro ser, siempre nos conocemos menos que lo que somos.

---

<sup>136</sup> Los entrecomillados que siguen se encuentran en: Aristóteles, *De Anima*, l. III, cap. 5 (Bk 430 a 10-24).

Ahora bien, si el sujeto es una sustancia, un ‘en sí’, ¿no se compromete con esto su apertura nativa al ser divino?<sup>137</sup> Si el conocer humano es ‘categorial’ (*accidente* del sujeto) ¿cómo es posible que lo inferior (un accidente) pueda hacerse cargo noéticamente, sin falsearlo, de lo superior (una sustancia)? Si la conciencia no es permanente y todo conocer es consciente, ¿cómo puede surgir el conocer de la ignorancia?

2. El sujeto tiene un conocimiento incompleto de sí que es reflexivo, no objetivo.

Parece claro que nuestro propio conocimiento siempre es escaso y que no es ‘objetivo’, o sea, a modo de ‘objeto’ pensado. Pero ¿es reflexivo? ¿Un acto de conocer de la razón es reflexivo respecto del sujeto?

3. En todo acto de conocer se da una intencionalidad sobre el objeto (‘heterológica’ u ‘objetiva’), otra sobre el sujeto (‘tautológica’ o ‘inobjetiva’), y otra sobre el mismo acto (‘tautología concomitante’).

Esta tesis supone que todo acto de conocer es reflexivo, pero ¿seguro que lo es<sup>138</sup>? ¿Qué es intencional: el acto de conocer o el objeto conocido<sup>139</sup>? Si se su-

<sup>137</sup> Para un estudioso del pensamiento de Millán, “la apertura a una infinitud que trasciende al hombre constituye, a nuestro juicio, la característica principal de la antropología de Millán-Puelles”; A. Gutiérrez Rosado, *La naturaleza humana como realidad trascendente en el pensamiento de Antonio Millán-Puelles*, Tesis Doctoral, Universidad de la Santa Cruz, Roma, 2006, p. 240. Tal apertura se realiza, explica este autor, por la intencionalidad de la razón y voluntad. Sin embargo, no cabe perder de vista que la inteligencia y la voluntad no son la sustancia y que nativamente no se puede decir que estas potencias estén abiertas, puesto que son pasivas.

<sup>138</sup> La tesis contraria también se ha defendido: “Al llamar a la presencia «ocultamiento que se oculta» se indica la presencia en tanto que se refiere a lo abierto; el ocultamiento que se oculta, se oculta él, pero no oculta. Tal vez ahora se note que lo paradójico sería que para conocer lo conocido, el pensar tuviese que dar noticia de sí. Además, rigurosamente hablando, eso es imposible. Por otra parte, un ocultamiento que no se ocultara estaría presente como una falta; pero a la presencia no le falta nada”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. II, p. 132. “La noción de autoconciencia es un hierro de madera... El deseo de que el acto cognoscitivo sea auto-intencional, es un deseo vano, un insulto al acto, convertido en deseo de sí. Con ello cambia el protagonismo: no hablamos de operaciones intelectuales, sino de operaciones voluntarias. Desear una autoconciencia no tiene operación cognoscitiva correspondiente. Los elementos con que se construye la noción de autoconciencia están intelectualmente desguazados porque ninguno de ellos es un acto. Como el *esse intentionale* es distinto del *esse reale*, «intencionalizar» el acto es desrealizar el acto. El acto no es lo pensado, sino el pensar, y lo pensado, a su vez, no piensa. Si la auto-intencionalidad aclara el acto, el acto de entrada no es conocer alguno, pues su estatuto cognoscitivo es ser-aclarado. De ello resulta que conocer es «a parte post», o un derivado de lo conocido... No cabe una intencionalidad cognoscitiva *curva*. En cambio, la voluntad sí lo es. Esta observación es clásica y señala la distinción entre la intención voluntaria y la intelectual. La intencionalidad del tender es curva porque no es la intencionalidad posesiva (la intención de otro no es una posesión)”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. II, p. 228.

<sup>139</sup> Ya se ha indicado que la tesis de que lo intencional es el objeto, no el acto, es aristotélico-tomista. Recientemente también se ha defendido. “Lo *a priori* respecto de la intencionalidad es el

pone que el acto es intencional sobre sí, ¿cómo se sabe que el acto es intencional sobre sí?, es decir, ¿cómo se es capaz de formular esa tesis, si el acto se agota conociéndose a sí a la par que conoce el objeto?

4. No se puede tener conciencia de sí sin tener conocimiento de otras realidades mundanas.

Sin embargo, ¿esta tesis es válida para la vida humana *post mortem*?

5. Hay tres modos de auto-conocimiento: a) la ‘conciencia consecutaria o concomitante’ (‘tautología inobjetiva’); b) la ‘reflexividad originaria’; c) la ‘reflexión’ propiamente dicha.

No obstante, ¿se puede asimilar el conocimiento de los hábitos adquiridos y el de los innatos a alguno de esos modos de auto-conocimiento?

6. La ‘tautología inobjetiva’, conciencia consecutaria o concomitante, es una dimensión de todo acto de conocer mediante la cual se da una autopresencia consecutaria del sujeto. Por eso, toda intelección es, existencialmente, una auto-intelección.

Se dice que el acto de conocer tiene ‘doble intencionalidad’, una respecto de sí y otra respecto del objeto pensado, porque el acto tiene ‘dos dimensiones’. Pero ¿un acto de conocer puede tener dos o más dimensiones? Si, además, tiene una intencionalidad sobre el sujeto, tendrá tres intencionalidades. Pero ¿puede tenerlas? ¿Seguro que el acto de conocer es intencional, o lo es el objeto?, ¿cómo es posible que el objeto conocido sea intencional respecto de lo real si el acto de conocer es intencional? Si el acto se presentara a sí, ¿podría presentar al objeto o al sujeto? Si todo acto de conocer se autoconoce, como ‘conocer’ en *teoría del conocimiento* significa ‘activar’, ¿acaso tal acto se activa a sí mismo al autoconocerse?, ¿activa al sujeto?

7. La ‘reflexividad originaria’, o ‘acto originariamente reflexivo’ es ‘un acto completo’ mediante el cual se hace explícita la subjetividad, porque en tal acto la subjetividad se vive instada por algo que ella no es, pero que le afecta como suyo, o bien como determinante de su ‘estado’.

Ahora bien, ¿por qué este acto es completo y el precedente (conciencia consecutaria) es parcial? ¿Puede decirse de un acto de conocer que sea parcial o completo? Si en este se hace explícita la subjetividad, ¿en qué radica la distinción cognoscitiva del sujeto entre este acto y el precedente?

8. La reflexión estrictamente dicha es objetivante, pues constituye al acto de conciencia realizado —el cual anteriormente era sólo vivido—, en objeto conocido, objeto de una nueva vivencia.

---

acto, que en cuanto tal no es intencional y prohíbe la auto-intencionalidad”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. II, p. 230. Cfr. asimismo el capítulo “Axioma lateral F” en: L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. I, Eunsá, Pamplona, 1984, pp. 114 ss.

Sin embargo, ¿un acto de conocer se puede conocer formando de él un objeto conocido?

9. Dichas ‘reflexiones’ permiten conocer que el sujeto es un ‘sustrato limitado’, ‘factum’, ‘principio’, una ‘sustancia’, ‘entidad determinada’, ‘base’ de actos.

No obstante, ¿Es suficiente ese saber? ¿Una persona se describe adecuadamente con tales notas? Si todas ellas son descripciones de la persona en orden a sus actos, ¿no se estará describiendo a la persona desde sus actos? Pero como éstos son inferiores a la persona, ¿no será que como no pueden conocerla, la dan por ‘supuesto’, es decir, la consideran como un ‘fundamento’ de actos, pero impenetrable en sí? En consecuencia, si con el método de la ‘reflexión’ (en todas sus formas) no se alcanza a penetrar en la intimidad del quién, es decir, no se logra desvelar el sentido personal, ¿no sería mejor buscar otro método noético para tal menester?

### CAPÍTULO III

#### EL BINOMIO NATURALEZA-LIBERTAD

##### Presentación

La entera filosofía de Antonio Millán-Puelles constituye una meditación en torno a la libertad humana, por lo que se puede indicar que este Capítulo atiende al centro neurálgico de su pensamiento.

Los primeros trabajos en los que el autor se ocupó de este tema fueron: el artículo “La idea de la libertad en Jaspers” (1951), ampliado posteriormente en otro sobre el mismo pensador existencialista, “El conocimiento de la intimidad en Carlos Jaspers” (1958), múltiples pasajes del libro *Ontología de la existencia histórica* (1951), un capítulo del libro *Fundamentos de filosofía* (1955), y el artículo “Maeztu y la defensa del espíritu” (1957). A estas obras siguieron alusiones a este tema en sus libros *La claridad en filosofía y otros estudios* (1958), *Persona humana y justicia social* (1962), *La formación de la personalidad humana* (1963) “La dignidad de la persona humana” (1966) y *La estructura de la subjetividad* (1967).

Publicaciones de la década posterior a las obras precedentes en las que también abordó el tema de la libertad fueron el artículo “En torno a la idea del ‘yo’” (1971) y los libros *Economía y libertad*, 1974, (*De economía y libertad*, 1985, es una versión abreviada del precedente), *Sobre el hombre y la sociedad* (1976) y *Universidad y sociedad* (1976). Con todo, no atenderemos al primero de estos libros, porque ya le hemos dedicado un trabajo aparte. De la década subsecuente son los artículos “Cinco lecciones sobre la libertad” (1981), “El sentido trascendente de la existencia y la educación” (1982), “Amor a la libertad” (1986) y “Maeztu y la libertad” (1986), y de la siguiente, los libros *La libre afirmación de nuestro ser* (1994), *El valor de la libertad* (1995), *Ética y realismo* (1996), imprescindibles para glosar este tema. Por último, cabe indicar que también trató de este asunto en su *Léxico filosófico* (1984-2002).

Para estudiar la libertad no tendremos en cuenta, en cambio, otros escritos del autor, por considerar que, aunque cuentan con referencias esporádicas al tema, estas obras se pueden encuadrar en otros sectores de la filosofía distintos de la antropología (teoría del conocimiento, filosofía social, metafísica, etc.), a saber, los libros: *El problema del ente ideal* (1947) el primero de los suyos, *La*

*función social de los saberes liberales* (1961), en el que vincula la libertad a la voluntad, pero no trata directamente de ella; *Teoría del objeto puro* (1990) seguramente su libro más importante (y del que sólo incluiremos aquí una cita), *El interés por la verdad* (1997), y los dos tomos de *La lógica de los conceptos metafísicos* (I. *La lógica de los conceptos trascendentales*, 2002, y II. *La articulación de los conceptos extracategoriales*, 2003), así como sus restantes escritos menores no mencionados: artículos en revistas de filosofía, colaboraciones en libros colectivos y en actas de congresos, artículos en diarios o revistas mensuales, discursos, voces de enciclopedia, etc. De estos últimos salvaremos dos excepciones: una alusión a la libertad en su artículo “La formación de la persona” (1988), y otra en su discurso “Las Humanidades y la Universidad” (1998).

La panorámica precedente de las obras del pensador gaditano centradas en el tema de la libertad indica que éste constituye un constante *ritornello* a lo largo de su entera producción, lo cual puede indicar al menos dos cosas, ambas compatibles; a) que verdaderamente lo consideraba nuclear desde el principio; b) que profundizó paulatinamente en las soluciones dadas por él en trabajos anteriores. Atendamos, pues, a su tratamiento de este asunto y hagámoslo respetando el orden cronológico de sus aludidas publicaciones.

## 1. El enfoque sobre la libertad en sus primeros escritos (1951-1958)

a) “La idea de la libertad en Jaspers” (1951) es una ‘nota’ breve en la que Millán-Puelles sostiene que “la libertad es para Jaspers el alma misma de la existencia humana singular y concreta. Se comprende, por tanto, que el tema de la libertad ocupe en la doctrina del pensador existencial un lugar destacado, inmediato en sentido y jerarquía al que corresponde al concepto central de todo su sistema, la idea de trascendencia”<sup>1</sup>. En este trabajo se hace notar que el pensador existencialista alemán vinculaba la libertad a la radicalidad humana, no sólo a sus manifestaciones<sup>2</sup>. Al concretar cómo incide la libertad en lo radical humano, Millán-Puelles escribe que “el acto de la libertad es la decisión. Al decidirme, yo me hago a mí mismo, promoviendo mi ser, esto es, determinándome a mí mismo a ser. Naturalmente ello no significa que, al decidir, yo me dé la existencia; como si ésta pudiera ser objeto de un acto de la voluntad. Toda elección [...] implica la existencia. Desde ésta, pues, yo elijo; pero eligiendo

<sup>1</sup> A. Millán-Puelles, “La idea de la libertad en Jaspers”, *Arbor*, 1951 (65), p. 61.

<sup>2</sup> “Ser libre no significa simplemente disponer de mí mismo o dominar mis actos, sino, ante todo, ser una originaria intimidad que, al hacerse a sí propia, entra dentro de sí para afirmarse en su condición irreductible. La libertad se identifica, en suma, a la mismidad del sujeto, en cuyo signo fundamental se constituye”. A. Millán-Puelles, “La idea de la libertad en Jaspers”, p. 61.

comprometo mi ser y en él esencialmente me determino”<sup>3</sup>, tesis que mantendrá a lo largo de su entera producción. Es claro que al elegir se elige directamente un objeto externo, pero se añade que indirectamente se elige al propio elector.

Además, el elegir es de la voluntad y sigue a la deliberación racional sin su-peditarse necesariamente a ella; es más, este acto volitivo tiene el poder de zan-jar dicha deliberación, lo cual indica que “la voluntad es dueña de sí misma”<sup>4</sup>. A la afirmación de que “la decisión se funda en lo más profundo de mi ser”<sup>5</sup>, se añade que la decisión se debe a una “certeza y seguridad tales que anidan en lo más hondo de mi ser y en cuya virtud, éste, que permanece opaco al entendi-miento racional, se abre por un instante a mi comprensión como la fuente de donde emana el íntegro sistema de mis actos”<sup>6</sup>, con lo que se afirma que este acto de la voluntad está vinculado a un conocer propio, al que designa como ‘fuerza intuitiva’<sup>7</sup>, aunque no explicita de qué conocer se trata. Defiende que el yo está comprometido en la decisión, porque ésta ‘arranca del fondo de mi ser’ y por eso ‘es un acto de fidelidad a mí mismo’; en consecuencia, ‘actuar libre-mente no es conducirse de cualquier manera, sino de aquella forma que cuadra y rima bien con lo que yo originalmente soy’. Si “la libertad es la propiedad por la que un ser se determina a sí mismo desde el fondo de su propia intimidad”<sup>8</sup>, por eso, “la idea de la libertad remite al fondo último e irreductible de nuestro ser”<sup>9</sup>, lo que equivale a sostener que toda decisión debe secundar al núcleo de la inti-midad humana, de manera que, en caso de que las decisiones no se adecuen a dicha intimidad, carecerán de sentido.

Para Millán-Puelles, las afirmaciones precedentes indican que “la libertad exige, pues, una fundamental necesidad... Soy libre, en suma, porque poseo un ser determinado”<sup>10</sup>. Esto significa que admite, también en este tema, el esquema clásico de *sustancia y accidentes*. Por eso acepta, frente a otros existencialistas, la tesis de Jaspers: “Jaspers representa, así, una excepción muy digna de ser tenida en cuenta para los fines de una filosofía del ser y, consiguientemente, de

<sup>3</sup> A. Millán-Puelles, “La idea de la libertad en Jaspers”, p. 62.

<sup>4</sup> A. Millán-Puelles, “La idea de la libertad en Jaspers”, p. 62. Afirmación que recuerda a la tesis escotista según la cual la voluntad es libre *per se*.

<sup>5</sup> A. Millán-Puelles, “La idea de la libertad en Jaspers”, p. 62. De acuerdo con esta tesis se po-dría pensar que –de manera similar a Escoto– la voluntad parece hegemonícamente superior a la inteligencia, ya que la libertad se vincula a ella, y ha indicado que la libertad es ‘originaria inti-midad’. Con todo, el autor indicará en escritos posteriores que el superior valor de la dignidad humana no radica en la voluntad sino en el entendimiento.

<sup>6</sup> A. Millán-Puelles, “La idea de la libertad en Jaspers”, p. 63.

<sup>7</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, “La idea de la libertad en Jaspers”, p. 63.

<sup>8</sup> A. Millán-Puelles, “La idea de la libertad en Jaspers”, p. 64.

<sup>9</sup> A. Millán-Puelles, “La idea de la libertad en Jaspers”, p. 64.

<sup>10</sup> A. Millán-Puelles, “La idea de la libertad en Jaspers”, p. 65.

una antropología sustancial. La palabra de la libertad jaspersiana para entender al hombre individuo consiste en una penetrante alusión a la realidad de una sustancia íntima y originaria que se hace presente, como en instantánea fulguración, en la arriesgada certeza del acto de decidir. El pensamiento de Jaspers es aquí una profunda meditación existencial que, a su manera, toca los sólidos cimientos de la metafísica perenne<sup>11</sup>. No obstante, con esta tesis no parecen explicarse, al menos de momento, estos puntos: primero, cómo puede surgir lo libre de lo necesario; segundo, si lo necesario es superior a lo libre; tercero, si se debe subordinar lo libre a lo necesario.

b) Posteriormente, en su trabajo “El conocimiento de la intimidad en Carlos Jaspers” (1958), Millán-Puelles parece ampliar lo precedente, pues, además de sostener la misma tesis de fondo, añade que “el problema del ser nace únicamente en el nivel de la libertad, y sólo desde ella es posible entenderlo y plantearlo”<sup>12</sup>. Según esto –y siguiendo el esquema antropológico destacado– la libertad, que radica en el plano accidental, se hace cargo del plano sustancial, pues al elegir, independientemente de que se elija una realidad externa, en ese acto el sujeto está enteramente comprometido<sup>13</sup>, es decir, en la medida en que se ejer-

<sup>11</sup> A. Millán-Puelles, “La idea de la libertad en Jaspers”, p. 65.

<sup>12</sup> A. Millán-Puelles, *La claridad en la filosofía y otros estudios*, Rialp, Madrid, 1958, pp. 164-165. El texto sigue: “El individuo libre es aquel en que existe un impulso originario, inagotable, hacia su propio ser. Nunca es el ser en él algo dado y perfecto. En la medida en que es libre, busca el hombre el ser; y esta búsqueda es justamente el movimiento mismo de la existencia siempre lanzada más allá de sí, y, por tanto, siempre ‘posible’. Por ello mismo, la existencia, íntegramente asumida en el nivel de la libertad, nunca representa una objetividad empíricamente determinada. Su ser es problemático. De ahí que para el hombre, en su dimensión de existencia libre, el problema del ser no constituya un puro juego intelectual abstracto, sino que sea realmente la manera en que toma plena conciencia de su condición íntima”. Más adelante (p. 189) añade que “el signo fundamental de la existencia es para Jaspers la libertad. Ser libre y ser realmente existente son una y la misma cosa, en la medida en que el acto de trascender hacia sí es, en definitiva, una elección por la cual aceptamos, al tiempo que establecemos, la originalidad del ser de nuestro yo. El tema de la libertad resume así las ideas centrales de Jaspers en torno a la existencia y nos permite adentrarnos en su teoría del conocimiento de la intimidad. El eje de la cuestión lo constituye el acto de la elección existencia”.

<sup>13</sup> “En último término, pues, toda elección es una decisión sobre sí mismo”; A. Millán-Puelles, *La claridad en la filosofía y otros estudios*, p. 190. En una publicación sobre este autor, se lee que, para éste, “el hombre se encuentra con un ser ya hecho –fácticamente constituido dirá el autor– el cual, sin embargo, es apto para trascender capaz de incrementar su propio ser abriéndose al ser en general. Ahora bien, en el pensamiento de Millán-Puelles la libertad establece un nexo entre la parte fija de nuestra naturaleza y la parte dinámica, ya que el uso reflexivo de nuestra libertad nos hace dueños de nuestra naturaleza”; A. Gutiérrez Rosado, *La naturaleza humana como realidad trascendente en el pensamiento de Antonio Millán-Puelles*, Tesis Doctoral, Universidad de la Santa Cruz, Roma, 2006, pp. 239-240. Pero con esto no se justifica cómo lo superior puede surgir de lo inferior, y tampoco cómo la libertad enlaza la parte fija de la naturaleza humana y con la dinámica.



cen los actos decisorios, la existencia humana se va conformando a sí misma, modelando su ser<sup>14</sup>. Según esta lectura, para Jaspers “el acto de la decisión no sólo dimana de la existencia, sino que en ella se fundamenta”<sup>15</sup>, lo cual significa que es accidental, pero que es “un acto de fidelidad a sí mismo que tiene su razón en el ser de la existencia. Nos decidimos por un determinado proyecto al percibir que es éste el que conviene a nuestro peculiar modo de ser, es decir, al darme cuenta de que con él me *afirmo* y estoy en consonancia con quién soy”<sup>16</sup>. El existente ya era y su ser no dependía de sí, sino de la trascendencia divina. Lo que hace simultáneamente con su decidir es definirse y revelarse.

c) En *Ontología de la existencia histórica* (1951) Millán-Puelles advierte que la raíz que en el hombre permite los cambios históricos es la libertad. La entiende –siguiendo la tradición griega y medieval– como ‘dominio de nuestros actos’<sup>17</sup>, y sostiene que “el movimiento es libre cuando procede de un *principio* libre, esto es, cuando deriva de algo que no se encuentra unívocamente determinado a él, sino que goza de una interior indiferencia activa para haberlo cumplido u omitido”<sup>18</sup>. Entiende, pues, la libertad como ‘libertad de indiferencia’, y la predica de un ‘principio’. Ahora bien, por una parte, si la libertad dependiera de un ‘principio’, dado que el principio no se entiende sin lo principiado, el principio no sería libre respecto de principiar lo principiado; a la par, si lo principiado es principiado de modo necesario, tampoco parece que pueda ser libre<sup>19</sup>. Por otra parte, la expresión ‘libertad de indiferencia’, parece un intento de explicar la libertad como autónoma, o sea, sin vinculación constitutiva a ninguna realidad, pues si estuviese vinculada a alguna, no podría ser indiferente respecto de ella. Advierte el autor que esta concepción se opone a la tomista *voluntas ut natura*, que se describe necesariamente por orden a un bien, el fin último. Por tanto, como una ‘libertad de indiferencia’ no es compatible con la ‘voluntad

<sup>14</sup> “El acto de libertad es constitutivamente reflexivo. Parte del sujeto y en él termina, originando un movimiento circular por el rodeo de una volición; de donde se desprende que la elección es siempre, *mediata* y *finitamente*, elección de sí mismo”; A. Millán-Puelles, *La claridad en la filosofía y otros estudios*, p. 191.

<sup>15</sup> A. Millán-Puelles, *La claridad en la filosofía y otros estudios*, p. 195.

<sup>16</sup> A. Millán-Puelles, *La claridad en la filosofía y otros estudios*, pp. 195-196.

<sup>17</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *Ontología de la existencia histórica*, Ed. J. Pueyo, Madrid, 1951, p. 178.

<sup>18</sup> A. Millán-Puelles, *Ontología de la existencia histórica*, p. 179.

<sup>19</sup> Parece tratarse de la misma ‘forma mentis’ que la moderna descripción de la libertad como ‘causa libre’. Ahora bien, como es claro que la causa no se da ni se entiende sin lo causado, el efecto, aunque lo causado sea esto o lo otro, lo causado es necesario para que la causa sea causa, por tanto, la causa no será libre de causar. Además, lo causado será necesariamente causado por la causa, de modo que tampoco será libre. Como se puede apreciar, la noción de ‘principio libre’, como la de ‘causa libre’, no parecen pertinentes en antropología.

natural', se inclina por vincularla a la *voluntas ut ratio*, es decir, con la voluntad electiva que sigue a la deliberación racional.

Con todo, ante esto cabe preguntar cómo es posible que la libertad de la *voluntas ut ratio* sea tan heterogénea, por indiferente, de la inclinación necesaria que describe a la *voluntas ut natura*, si nace de ella; ¿tal vez por la mediación de la razón?, ¿acaso la razón suscita tal indiferencia en la voluntad, cuando con sus actos de deliberación sobre los bienes mediales y el juicio práctico suscita la preferencia? Además, la razón, ¿contraría la tendencia natural de la voluntad? Súmese a estas preguntas que, ya que la *voluntas ut natura* está inclinada necesariamente al bien y, por estarlo, 'el puro querer no es libre', y de la *voluntas ut ratio* se dice que es indiferente ante cualquier bien medial, ¿no será mejor la inclinación natural al bien último que la libertad electiva indiferente respecto de los medios?<sup>20</sup> Sin embargo, se considera superior ésta que aquélla. Estas cuestiones referidas al 'objeto' de la voluntad no parecen quedar resueltas en esta obra, ni las que se refieren a su 'sujeto', es decir, al vínculo entre 'naturaleza' y 'libertad'. Puede responderse que tal vez los conceptos de 'naturaleza' y 'libertad' no se dejan fusionar<sup>21</sup>. En suma, el mensaje antropológico de este libro se puede resumir diciendo que, si 'historia' y 'naturaleza' son –según el autor– 'conceptos antitéticos'<sup>22</sup>, no parecen quedar bien ajustados los de 'libertad' y 'naturaleza'.

d) Del libro *Fundamentos de filosofía* (1955-6), aquí se abordará un epígrafe de la parte dedicada al hombre, a saber "La libertad" (en el capítulo XIV: *Las facultades superiores del hombre*, de la Parte III: *El ente vivo*). Allí, el autor comienza sosteniendo que "nuestras acciones son voluntarias cuando de alguna forma las consideramos libres. [...] de una manera estricta y rigurosa, la libertad conviene a las operaciones mismas de la voluntad, es decir, a los actos denominados 'elícitos', y es, pues, considerada formalmente, una propiedad de la facul-

<sup>20</sup> En efecto, si esta 'libertad' puede inclinarse a cualquier asunto, incluso pésimo, ¿seguro que tal libertad es una perfección? En caso de estar abierta por igual a lo malo que a lo bueno, ¿no sería mejor –como dijo Sartre– que estuviésemos determinados como los animales? Por lo menos así no seríamos capaces del mal.

<sup>21</sup> Este problema también se puede formular con palabras de la tradición filosófica medieval: si la voluntad es 'naturaleza', como tal no es libre, porque su natural inclinación al fin último es necesaria. Pero si la voluntad es libre cuando sigue a la razón, y entonces ya no versa sobre el fin, sino sobre los medios, en ese estado es comprometido decir que tal libertad sea de la naturaleza. ¿Cómo hablar, pues, de 'naturaleza libre'? Más aún, ¿cómo extender tal descripción al hombre?, ¿acaso es éste una 'naturaleza libre'?, ¿es libre como naturaleza, o lo es accidentalmente? Si sólo accidentalmente, ¿por qué predicar la libertad de su naturaleza? Y si no lo es por naturaleza, sino debido a su razón, ¿acaso su razón no es natural? Pero si se dice que su naturaleza es libre, ¿cómo compaginar esto con que su voluntad natural sea una inclinación necesaria?

<sup>22</sup> "Lo histórico y lo puramente natural son conceptos antitéticos"; A. Millán-Puelles, *Ontología de la existencia histórica*, p. 191.

tad volitiva”<sup>23</sup>. Nótese dos detalles de este pasaje: uno, que se entiende la libertad como dominio de nuestras acciones; otro, que se la radica en la voluntad<sup>24</sup>; ambas tesis son clásicas: aristotélico-tomistas. Seguidamente se distinguen diversos tipos de libertad: la de ‘indiferencia’, es decir, la propia de no tener determinada unívocamente la actividad; la de ‘espontaneidad o coacción’, o sea, la que consiste en obrar intrínsecamente; la de ‘arbitrio’, que es una indiferencia activa. Esta última, se nos dice, es propiamente la humana.

Como se acaba de indicar, se radica la libertad de arbitrio en la voluntad, lo cual “no implica privación de causa; antes por el contrario, supone una relación ‘de causalidad’”<sup>25</sup>. No obstante, las nociones del binomio ‘libertad-causalidad’, de neta raigambre kantiana<sup>26</sup>, parecen excluyentes, pues no cabe causa sin efecto; en cambio, la libertad se puede entender sin efecto ninguno, porque tan libre es –incluso en el plano en el que el autor plantea el tema– actuar como no actuar, y es claro que si no se actúa, nada se efectúa. Por otra parte, el autor señala que “los argumentos en pro de la libertad se reducen a tres: 1) el que se apoya en el testimonio de la conciencia; 2) el que dimana de la existencia de un orden moral; y 3) el que surge de la consideración misma de la génesis del acto elícito de la voluntad”<sup>27</sup>. El primero significa que no todos nuestros actos se presentan ante nosotros (ante un conocer que no es argumentativo, sino intuitivo<sup>28</sup>) como necesarios. El segundo denota que tenemos responsabilidad sobre nuestros actos y, consecuentemente, mérito o demérito. El tercero indica que la voluntad está abierta a querer un bien concreto u otro y es ella la que se decide por uno u otro. De estos tres argumentos, el más esencial es el tercero, porque en él se aprecia más claramente el dominio de la voluntad.

e) En su trabajo *Maeztu y la defensa del espíritu* (1957) se lee que “la naturaleza se nos aparece como ‘sub-stancia’ del comportamiento, como raíz de donde éste brota. No se halla, por tanto, en el mismo plano que la libertad. La libertad no puede ser sustancia”<sup>29</sup>, porque es entendida como *accidente*: “la capacidad de actuar libremente es, en el sujeto que la tiene y del que emanan los respectivos actos, un accidente al que mantiene y soporta una sustancia, que es la naturaleza [...] La libertad [...] no se ‘soporta’ a sí misma, no es, a pesar de todo, una sus-

<sup>23</sup> A. Millán-Puelles, *Fundamentos de filosofía*, Rialp, Madrid, <sup>2</sup>1958, p. 375.

<sup>24</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *Fundamentos de filosofía*, p. 377.

<sup>25</sup> A. Millán-Puelles, *Fundamentos de filosofía*, p. 377.

<sup>26</sup> Cfr. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 445, B 473.

<sup>27</sup> A. Millán-Puelles, *Fundamentos de filosofía*, p. 378.

<sup>28</sup> El autor añade que el conocimiento que permite darnos cuenta de esto, es el ‘práctico’.

<sup>29</sup> A. Millán-Puelles, *Maeztu y la defensa del espíritu*, Amigos de Maeztu, Madrid, 1957, pp. 13-14.

tancia, y, en consecuencia, necesita de ésta”<sup>30</sup>. Más adelante distingue dos libertades: una natural (accidente natural) y otra adquirida (accidente adquirido): “el hombre tiene una naturaleza libre. Porque ser libre no significa hallarse enteramente vacío de toda constitución, ni que si ésta es realmente poseída nada tenga que ver con la libertad misma, como si ambas se redujesen a yuxtaponerse en un simple agregado, desprovisto de auténtica unidad. Pero a esa libertad que el hombre tiene precisamente *por* naturaleza y como enraizada y asentada *en* ella, puede seguirle otra, libremente adquirida. Si la primera nos ha sido dada, la segunda es objeto de conquista; y hay entre ambas una conexión tal, que justamente nos ha sido dada la primera para que conquistemos y alcancemos la segunda”<sup>31</sup>. Por lo demás, Maeztu —y con él Millán-Puelles—, admiten para la libertad un doble fundamento: la naturaleza de nuestro ser y la verdad<sup>32</sup>.

## 2. La noción de libertad en trabajos varios (1958-1966)

a) Del libro *La claridad en filosofía y otros estudios* (1958) interesan dos trabajos: “La teoría del ser viviente en Platón” y “El conocimiento de la intimidad en Carlos Jaspers”. En el primero el autor entiende el alma como ‘principio’, es decir, en términos metafísicos referidos a su principiación respecto de las facultades (inmateriales y sensibles) y por ende, respecto del cuerpo. Con todo, si se traza la equivalencia entre ‘persona’ y ‘alma’, y, consecuentemente, se entiende a la persona humana como ‘principio’, este modelo ofrece problemas, entre otras cosas porque la noción de ‘principio’ —como se ha visto— no parece casar bien con la de ‘libertad’<sup>33</sup>. En el segundo sostiene que el hombre en

<sup>30</sup> A. Millán-Puelles, *Maeztu y la defensa del espíritu*, p. 14. Con más detalle agrega: “La libertad no es la naturaleza en que radica, como tampoco es la blancura este papel, aunque este papel sea blanco”.

<sup>31</sup> A. Millán-Puelles, *Maeztu y la defensa del espíritu*, pp. 17-18. Según esto, el suyo “es un planteamiento en el que la libertad brota espontáneamente de la misma raíz ontológica del existente humano”; J. Arana, “Necesidad, libertad, azar”, *Realidad e irrealidad. Estudios en homenaje al Profesor Millán-Puelles*, Rialp, Madrid, 2001, p. 43.

<sup>32</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *Maeztu y la defensa del espíritu*, p. 19.

<sup>33</sup> Más aún, no por el hecho de no ser principio, la libertad es inferior al principio, lo cual indica que la noción de libertad es superior e irreductible a la de principio. Si la persona es libertad, no parece que pueda ser principio, y menos primero. Por lo demás, la noción de principio está vinculada a la de ‘causa’, pero la persona no debe explicarse en términos de ‘causalidad’, sino de libertad, pues si se entiende a la persona como causa, se ignora que es constitutivamente libre. No es que la libertad no sea compatible con el ser principal, pero no significan lo mismo ni derivan uno del otro. En rigor, no significa lo mismo ser como ‘primer principio’ que ser como ‘libertad’. Por lo mismo, no es equivalente conocer a Dios como ‘principio’ a conocerlo como ser ‘personal libre’, y es claro que el segundo es un conocimiento superior al primero.

su libre hacerse busca su ser, pues es una existencia que busca ser<sup>34</sup>, lo cual indica que la libertad (accidente) tiene como objeto supeditarse al ser del hombre (sustancia). Pero este fin que se asigna a la libertad –buscar y respaldar el propio ser– no acaba de ajustarse, sin más explicaciones, con la expresión ‘libertad de indiferencia’ admitida en obras precedentes.

b) *Persona humana y justicia social* (1962) es una obra breve de Millán-Puelles centrada en el bien común y la justicia social, en la que aborda temas como la propiedad privada, el trabajo y el papel del Estado, precedida por una visión de la persona humana en los capítulos titulados “La dignidad de la persona humana”, y “Persona y sociedad”. En ellos entiende que es la libertad lo que al hombre “le hace ser persona y no un simple animal”<sup>35</sup>. Concibe la libertad como limitada, ligada al entendimiento, y como algo que el hombre ‘tiene’, no como una realidad que la persona humana ‘sea’<sup>36</sup>. Esto parece indicar que, como en obras anteriores, entiende la libertad como accidente. Pero si lo es, ¿no parece incongruente radicar la dignidad de la persona humana en un accidente, en vez de radicarla en la sustancia?

Además, como en obras anteriores, se vincula la libertad a la necesidad<sup>37</sup>, y en orden a ella se explican las demás dimensiones manifestativas humanas como, por ejemplo, el trabajo<sup>38</sup>. El origen de la dignidad personal –afirma– la debemos al Creador<sup>39</sup>. Desde luego nadie es persona por adquisición propia, ni por

<sup>34</sup> “La existencia es el ser que, apoyado en sí mismo, puede interrogarse por sí propio”; A. Millán-Puelles, *Maestru y la defensa del espíritu*, p. 168.

<sup>35</sup> A. Millán-Puelles, *Persona humana y justicia social*, Rialp, Madrid, 1982, p. 13.

<sup>36</sup> “Llamamos, en efecto, personas, a diferencia de los animales y también de las cosas, a los seres que tienen libertad. Todo hombre es persona por tener cierta libertad [...]. El hecho de que esta libertad [...] sea limitada, no nos quita la categoría de personas, sino que la deja en el nivel de la ‘persona humana’[...] La libertad no es posible sin el entendimiento [...]. Y como ésta (la libertad) es [...] lo que nos da la categoría de personas, hay que decir ahora que el hombre tiene esta categoría porque empieza por tener entendimiento”; A. Millán-Puelles, *Persona humana y justicia social*, p.13. Un poco más adelante añade: “por el hecho de tener libertad –lo que supone también posesión de entendimiento– es el hombre ‘persona’”; p. 15. Y reitera: “Nuestra categoría de personas nos viene justamente de tener libertad y entendimiento, que no son atributos materiales, sino espirituales”; p. 20.

<sup>37</sup> La persona es “un ser que por tener, no sólo instintos, sino también entendimiento y libertad, es capaz de sentir necesidades morales, tanto con relación a su cuerpo como con respecto a su espíritu, y que, por ello, tiene también derecho a satisfacer esta doble clase de necesidad”; A. Millán-Puelles, *Persona humana y justicia social*, p. 14.

<sup>38</sup> “Considerado en toda su amplitud, el trabajo es un esfuerzo humano necesario para algo necesario”; A. Millán-Puelles, *Persona humana y justicia social*, p. 108. No lo ve, por tanto, como un don humano libre para liberalizar las condiciones necesarias propias del mundo.

<sup>39</sup> “El fundamento radical de la categoría de la persona humana, no puede ser, por tanto, el hombre mismo, ni mucho menos los seres inferiores a él, sino un ser superior a todo hombre y capaz

herencia recibida de nuestros padres o de otros seres no personales. Con todo, si en el hombre el ser persona es originario, de momento no se ve cómo esto dependa de la razón y de la libertad, pues, si estas dimensiones humanas (la inteligencia y la voluntad) están *a nativitate* en estado de potencia, ¿por qué radicar en ellas algo que se considera ya activo y perfecto: la persona<sup>40</sup>? Este planteamiento requiere de un mayor ajuste que el autor realizará en obras posteriores.

c) *La formación de la personalidad humana* (1963)<sup>41</sup>. Como Millán-Puelles ha vinculado en escritos anteriores la libertad a las facultades superiores, ahora vincula la educación con la libertad. Indica que con la educación tales potencias devienen libres. Como predica la libertad de tales potencias y las considera como accidentes, la educación –como la libertad– queda referida al ‘poseer’, no al ‘ser’; y como ambas –libertad y educación– denotan *perfección*, esto significa

---

de infundir razón y libertad en la materia de que estamos hechos”; A. Millán-Puelles, *Persona humana y justicia social*, p. 21.

<sup>40</sup> Por otra parte, en esta obra el autor considera sinónimas la ‘coexistencia’ con la ‘convivencia’ manifestativa humana (cfr. A. Millán-Puelles, *Persona humana y justicia social*, p. 23), lo cual da a entender que se mueve más en el plano de las manifestaciones humanas que en el de la radicalidad constitutiva del ser humano. Además, piensa que “el fundamento de la convivencia es –en resumen– la necesidad en que nos vemos de ayudarnos los unos a los otros para la mejor adquisición de los bienes que todos precisamos”; p. 29, con lo que la vincula más a la necesidad que a la libertad, lo cual indica que en lo social –como en lo personal– considera la necesidad superior a la libertad. Como acepta que la libertad está vertida a la operatividad humana, indica que “ningún hombre es más persona que otro; lo que puede ocurrir es que, de hecho, alguien sea mejor, o peor, persona”; p. 30. Sobre esta igualdad el autor añade esta curiosa matización: “y no hay contradicción en que seamos a la vez naturalmente iguales y naturalmente desiguales, porque somos iguales en la naturaleza de la especie a que pertenecemos, y desiguales en la naturaleza individual que cada uno de nosotros tiene”; p. 32. A lo que habría que preguntar si es lo de la especie o lo individual lo que nos caracteriza como personas. Si se responde que es lo individual, y es en esto en lo que somos desiguales, entonces no cabe más que admitir que la distinción entre personas es jerárquica, con lo cual el autor se contradeciría. Si se responde, en cambio, que es lo específico, entonces hay que decir que lo personal es inferior a lo específico, y entonces, todo lo particular en cada quién hay que subordinarlo a lo de la especie, como sucede en las demás especies animales, con lo cual se incurre en contradicción con lo que el autor admite en otros pasajes: “la sociedad es para la persona, no la persona para la sociedad”; p. 52. Como se advierte, el planteamiento no termina de estar bien ajustado. Si se dice que uno es mejor persona según el uso de su libertad, se ciñe la superioridad al plano moral, no al antropológico, según lo cual habría que admitir que, en rigor, la *ética* es superior a la *antropología*, es decir, que el ‘obrar’ bien está por encima del ‘ser’, pero esto no parece correcto. Por lo demás, admite que la persona humana tiene carácter de *fin*: “y es que éstos [los hombres], por ser libres, tienen categoría de fines”; p. 53, pero esta tesis también tiene sus desventajas: una, que atribuir esta categoría a la persona humana compromete su vinculación constitutiva con el ser divino; otra, que si es fin, no se ve como se puede afirmar a la vez que “el subordinarse al bien común es la manera de respetar la dignidad de todas las personas”; p. 54. En suma, el planteamiento antropológico de Millán-Puelles busca tener un perfil respetuoso respecto del ser humano, pero requiere perfilarlo mejor para no incurrir en paradojas.

<sup>41</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *La formación de la personalidad humana*, Rialp, Madrid, 1989.

que tales facultades pasan a estar en ‘acto’. Ahora bien, cabe preguntar al respecto de dónde surge el acto en tales potencias, ¿de un acto superior? Pero no hay alusión a esto en este trabajo, pues no se indaga la cuestión acerca del origen de la libertad y el de la educación.

d) En el artículo “La dignidad de la persona humana” (1966) nuestro autor se pregunta por el ‘fundamento ontológico’ de tal dignidad. “Desde el punto de vista filosófico –responde–, la dignidad de la persona humana es un concepto que se inscribe en tres planos: el de la esencia o naturaleza del hombre; el del fundamento trascendente del valor de esta idea, y el de las exigencias jurídico-naturales de ese mismo valor”<sup>42</sup>, por lo que en el resto del trabajo pasa a estudiar tal dignidad en cada uno de esos tres planos. En cuanto al primero, basa la dignidad en la *naturaleza* del ‘hombre’ o ‘persona’ (términos que toma como sinónimos), no en su obrar ético, pues aunque uno actúe bien y otro mal, ‘tan persona’ –dice– es el uno como el otro. Tampoco influyen en esa radical dignidad factores como el tiempo histórico en el que se vive o la genealogía a la que se pertenece. Se trata, pues, de un ‘valor sustantivo’ el cual es ‘la libertad’, sea cualquiera su uso: “lo que hace que todo hombre sea un *áxion* (concretamente el valor sustantivo de una auténtica *dignitas* de persona), es la libertad humana”<sup>43</sup>. Según esto, la libertad habría que radicarla en la ‘sustancia’, ‘naturaleza’ o ‘esencia’ humana (términos que se toman como sinónimos), o habría que decir que la libertad es un accidente ‘propio’ de tal naturaleza. Pero de afirmar lo primero, habría que decir que ‘naturaleza’ y ‘libertad’ son equivalentes, lo cual no admite en otras obras; en cambio, de aceptar lo segundo, que sí mantiene en otros escritos, habría que preguntar si acaso el accidente es superior a la sustancia. Ninguna de las dos posibilidades es examinada aquí por parte del autor.

En cuanto a lo segundo, sostiene que “el fundamento ontológico de la dignidad de la persona humana, es, en calidad de trascendente a nuestro propio ser, el mismo origen de la facticidad del albedrío del hombre. Radicalmente hablando yo no me he dado a mí mismo la libertad que tengo... Así pues, mi libertad tiene un origen que no lo soy yo mismo... Por consiguiente, la dignidad de la persona humana es un trasunto de la dignidad de su origen”<sup>44</sup>. En suma, el fundamento de la libertad personal humana es, para nuestro autor, el ser divino: ‘la dignidad de la persona humana es radicalmente teocéntrica’. En esta exposición hay que tener en cuenta dos detalles: uno, que admite para la libertad un fundamento: “la libertad fundante que dialoga con la libertad fundada”<sup>45</sup>, pero ya se ha indicado que libertad y fundamento parecen realidades excluyentes; otro, que

<sup>42</sup> A. Millán-Puelles, “La dignidad de la persona humana”, *Atlántida*, 1966 (4, 14), p. 113.

<sup>43</sup> A. Millán-Puelles, “La dignidad de la persona humana”, p. 114.

<sup>44</sup> A. Millán-Puelles, “La dignidad de la persona humana”, p. 115.

<sup>45</sup> A. Millán-Puelles, “La dignidad de la persona humana”, p. 115.

describe la libertad como libre albedrío, equiparación que parece constituir una reducción.

Por lo que se refiere a lo tercero, a las exigencias jurídico-naturales de la dignidad de la persona humana, añade que éstas no se limitan al ámbito intersubjetivo, pues el hombre debe respetar esa dignidad, en primer lugar, en sí mismo. Con todo, tales exigencias se manifiestan habitualmente en el trato con los demás. El autor escribe que “la dignidad de la persona humana se mueve en todos los casos en una dimensión específica y no sólo individual”<sup>46</sup>, mas se ha de señalar que la libertad que se refiere a los demás es de ámbito manifestativo, mientras la personal es de ámbito íntimo o trascendental.

### 3. El concepto libertad en *La estructura de la subjetividad* (1967) y “En torno a la idea del ‘yo’” (1971)

a) *La estructura de la subjetividad* (1967), uno de los mejores libros del autor, está dedicado fundamentalmente a la teoría del conocimiento, y su método es fenomenológico. En él, la libertad es considerada como el remedio a la constitutiva finitud humana<sup>47</sup>, lo cual parece diferenciarse de la tesis que defiende de que la libertad es limitada. Esta dimensión humana denota apertura, la cual se alcanza mediante la ‘infinitud intencional’<sup>48</sup> cognoscitiva y volitiva, siendo la razón y la voluntad potencias ‘secundarias, derivadas, fundadas’<sup>49</sup>. La infinitud, para el autor, es ‘objetiva’, es decir, debida a la infinidad de los objetos a pensar y a querer<sup>50</sup>. Por estas potencias, razón y voluntad, la subjetividad humana se abre también al Ser irrestricto, el Absoluto<sup>51</sup>. “La libertad que todo hombre tiene

<sup>46</sup> A. Millán-Puelles, “La dignidad de la persona humana”, p. 117.

<sup>47</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, “La dignidad de la persona humana”, p. 234.

<sup>48</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, “La dignidad de la persona humana”, p. 235.

<sup>49</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, “La dignidad de la persona humana”, p. 243.

<sup>50</sup> Como se advierte, el autor no predica la infinitud operativa de las potencias mismas, ni tampoco de la persona a quien pertenecen dichas potencias. Con todo, conocer que dichas facultades constan de tal infinitud es un conocer no debido a ellas mismas, sino a otra instancia humana que, por superior a ellas, y no menos abierta que ellas, puede dar cuenta de la apertura de éstas.

<sup>51</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, “La dignidad de la persona humana”, p. 242. Sin embargo, si lo propio de una de esas facultades –la inteligencia– es la verdad, y lo de otra –la voluntad– el bien, y de ambas –añade– la apertura ‘objetiva’ (cfr. p. 243), no obstante, hay que indicar que a través de ellas el hombre se podrá referir a Dios como ‘verdad’ y ‘bien’, pero no como ‘ser personal’, puesto que estas facultades no son la persona. Por eso, de poco serviría de cara a la felicidad personal del sujeto si éste alcanzara al ser Absoluto sólo de modo intencional mediante esas facultades. Asimismo, lo que el autor afirma pone en tela de juicio que las personas que no hayan ejercido dichas intencionalidades –las que carecen de conciencia– estén vinculadas al ser Absoluto.



es la libertad que un animal racional puede tener ciertamente que por no ser tan sólo un animal, pero también en tanto que lo es provisto de una libertad a la que no se reduce porque es la libertad *de* un ser corpóreo que sustancial, aunque inadecuadamente, consiste en su propio cuerpo y en su fundamental aptitud para la vida vegetativa y sensitiva”<sup>52</sup>. Describe también a la libertad como autodeterminación: “libertad significa para el hombre posibilidad-necesidad de autodeterminarse, de hacerse su propia ‘vida biográfica’ contando, por supuesto, con su ‘vida biológica’”<sup>53</sup>.

La libertad, para Millán-Puelles, no es distintiva de cada quién, sino que lo son sólo los matices en los que cada uno encauza tal libertad: “y de ese modo disyuntivo o respectivo entran también en esa naturaleza todas las posibilidades de la libertad, por mucho que difieran entre sí y en calidad de posibilidades del animal humano”<sup>54</sup>. Dicho más explícitamente: “*la libertad, sustancialmente, idéntica, es la libertad de una misma sustancia, la sustancia humana en general*, dotada evidentemente en cada caso, de las respectivas diferencias individuales”<sup>55</sup>. Como se ve, sigue manteniendo el modelo *sustancia-accidentes* asumido para describir al hombre. La libertad no es la sustancia, sino que se trata de un accidente peculiar, porque éste no puede faltar, es decir, es permanente<sup>56</sup>. En síntesis: la libertad es un accidente ‘propio’ que inhiera en la sustancia común o específica de todos los hombres y que, en cada quién, adquiere unos accidentes distintos, lo cuales son tanto nativos como adquiridos. Debido, pues, al carácter nativo de la libertad (del que tratará más ampliamente tres décadas después en su libro *El valor de la libertad*), añade que ésta es un *factum*: “tan fáctico le es al hombre su ser libre, como al animal irracional su respectivo no serlo”<sup>57</sup>. También entiende al yo o sujeto como un *factum*, el cual ya está hecho, pero, por su libertad, puede hacerse en cierto modo, es decir, el sujeto es una sustancia con una libertad entendida como ‘necesidad de optar’. Admite asimismo que, en cuanto sustancia, la subjetividad es limitada; y en cuanto fáctica, su libertad también lo es. Sin embargo, tal limitación no parece casar bien, no

<sup>52</sup> A. Millán-Puelles, “La dignidad de la persona humana”, p. 309.

<sup>53</sup> A. Millán-Puelles, “La dignidad de la persona humana”, p. 310.

<sup>54</sup> A. Millán-Puelles, “La dignidad de la persona humana”, p. 309. Las distinciones en la misma libertad específica de los hombres son –indica– congénitas y adquiridas; cfr. p. 311.

<sup>55</sup> A. Millán-Puelles, “La dignidad de la persona humana”, p. 315.

<sup>56</sup> “El hombre es estable través de sus cambios. También en él existe, por consiguiente, un principio operativo –sin el cual no se puede hablar de la acción libre como autodeterminación– y que es un principio operativo permanente... Ese principio es ‘el mismo’ para todos los hombres de una manera específica, lo que quiere decir que, en cada caso, es un determinado principio operativo individual, dotado de las respectivas diferencias, las cuales no se reducen a las que se llegan a adquirir, sino que incluyen las de carácter congénito, las innatas o más estrictamente naturales”; A. Millán-Puelles, “La dignidad de la persona humana”, p. 311.

<sup>57</sup> A. Millán-Puelles, “La dignidad de la persona humana”, p. 410.

sólo con la nativa apertura irrestricta de su inteligencia y su voluntad a toda la realidad, sino también con el ser el hombre *capax Dei*, pues es claro que sin una capacidad constitutiva de infinito –no limitada por tanto–, el hombre no podría corresponderse con el ser divino.

b) “En torno a la idea del ‘yo’” (1971) es un artículo en el que Millán-Puelles comprende la libertad usando el modelo dialéctico que para entender el ‘yo’ ha propuesto en este trabajo. Lo lleva a cabo en estos términos: “1º, su autodeterminación; 2º, su no-autodeterminación; 3º, su aceptación libre de no-ser-enteramente-autodeterminable”<sup>58</sup>. Como se puede apreciar, el autor adopta, para explicar la libertad humana, un método prestado, el dialéctico, que no parece seguir los determinados niveles noéticos humanos, sino que, por forzado, no parece el mejor método noético para conocer la libertad. El primer momento lo entiende como un ‘necesario elegir’; el segundo como una ‘necesidad’; el tercero como ‘pura opción’ moral de aprobar libremente que en nuestro yo hay algo fáctico, necesario. Esta explicación secunda asimismo el modelo *sustancia-accidentes*, teniendo al yo como sustancia y a la libertad como accidente; mas, de ser así, el papel de la libertad no será sino aceptar moralmente la necesidad. Esto comporta que la libertad se tome más como un tema ético que antropológico, surgiendo de aquí la que el autor llama ‘ética de la libre aceptación de nuestro ser’ necesario.

#### **4. La percepción de la libertad en *Sobre el hombre y la sociedad* (1976) y en *Universidad y sociedad* (1976)**

a) *Sobre el hombre y la sociedad* es un libro que está compuesto por muchos trabajos del autor, previamente publicados por separado. En uno de ellos, “El problema ontológico del hombre como criatura”, se describe la libertad como “un poder que nos hace, en cierto modo, autores de nuestro ser, aunque sobre la base de una inmutable esencia metafísica, cuya entera realidad nos viene dada”<sup>59</sup>, descripción en la que se intenta conjugar la moderna oposición entre naturaleza y libertad. En otro trabajo de esta obra, “La síntesis humana de naturaleza y libertad” el autor, parte exponiendo la antítesis de la filosofía moderna y con-

<sup>58</sup> A. Millán-Puelles, “En torno a la idea del ‘yo’”, *Estudios de Metafísica*, 1971, p. 12.

<sup>59</sup> A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre y la sociedad*, Rialp, Madrid, 1976, p. 20. Añade que “aunque nuestra libertad es efectiva y auténtica libertad, el valor de su uso no se mide de un modo meramente ‘subjetivo’, sino al contrario, de una manera *objetiva*, es decir, por su adecuación a unas exigencias dimanantes de nuestro ser natural, en tanto que éste, a su vez, se fundamenta en el absoluto ser de su Creador”; p. 29.

temporánea entre ‘naturaleza’ y ‘libertad’<sup>60</sup>; luego manifiesta que él busca una ‘síntesis’ entre ambas sin excluirlas, de modo similar a la que se daba entre ellas en la ‘Escuela’ (a saber, la filosofía escolástica). Para lograrla, advierte que la naturaleza humana no es estática, sino ‘dinámica’, pues es un ‘principio de actividad’, que en algunos seres es unívoco, y en los hombres es libre. Con todo, afirma que “a lo largo del cambio, esta naturaleza sigue idéntica. Es algo fijo, como principio de comportamiento. Mas no es lo mismo ser un principio fijo de comportamiento, que ser un principio de comportamiento fijo”<sup>61</sup>. Como se puede apreciar, el autor, con una contraposición lingüística, sigue manteniendo el modelo *sustancia-accidentes* para explicar al hombre<sup>62</sup>.

Según dicho arquetipo, la naturaleza humana sería lo sustancial, y los cambios serían accidentales, de modo que habrá que vincular los comportamientos accidentales con la naturaleza sustante<sup>63</sup>. De acuerdo con esto, ‘libre’ significa que el hombre es susceptible de cambio accidental, no sustancial: el sujeto se mantiene mientras cambian sus acciones<sup>64</sup>. Sin embargo, el modelo categorial aceptado se enfrenta al menos con dos problemas relevantes. Uno de ellos estriba en que, si lo propio de la sustancia es la separación, precisamente para distinguirse de las demás sustancias, al entender a las personas como sustancias, la vinculación entre las personas sólo podrá ser accidental; accidente del tipo ‘relación’. Esto tiene un inconveniente añadido: que se podrá describir a la persona humana al margen de su vinculación nativa con Dios; más aún, cuando se adquiera la ‘relación’ con el ser divino, ésta será sólo accidental para quien desee tenerla<sup>65</sup>. Otro inconveniente radica en que, si la libertad es accidental, ¿cómo es

<sup>60</sup> Para unos pensadores, la naturaleza humana es lo primero, mientras que, para otros, lo es la libertad. Algunos han intentado superar tal dialéctica indicando que la naturaleza humana es libertad, es decir, igualando las dos partes de la ecuación. Pero esta fusión parece imposible para nuestro autor, porque son asuntos heterogéneos.

<sup>61</sup> A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre y la sociedad*, pp. 36-37.

<sup>62</sup> Cfr. J. M. Barrio, “Dignidad y trascendencia de la persona. Una panorámica de la antropología de Antonio Millán-Puelles”, en *Propuestas antropológicas del s. XX* (I), J. F. Sellés (ed.), Eunsa, Pamplona, 2006, pp. 47-75.

<sup>63</sup> La naturaleza humana es considerada, pues, ‘estable’, no ‘estática’, y añade: “el sujeto del cambio no es rígido, sino dúctil [...]. Gracias a esa plasticidad, varía y permanece a la vez [...]. Y sólo de esta manera cabe decir que ha cambiado”; A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre y la sociedad*, p. 38.

<sup>64</sup> Esta mentalidad es de interés de cara a la antropología, porque permite advertir que el autor entiende aquí (y a lo largo de su entera producción) que el hombre es ‘sustancia’, un compuesto sustancial de alma y cuerpo con multiplicidad de accidentes que responden de sus cambios.

<sup>65</sup> Si a esta objeción se responde que todas las sustancias están relacionadas entre sí por medio de una unidad de orden (que en las sustancias físicas es la causa final u orden cósmico), entonces se compromete la libertad de dicha ‘sustancia’, porque queda supeditada a la necesidad que impone el orden entre todas las ‘sustancias’.

posible que el hombre se juegue su destino eterno por el ejercicio de un accidente que no cambia radicalmente su sustancia?

A continuación nuestro autor pasa a vincular la libertad con la *voluntad*. Ahora bien, como la voluntad es una ‘potencia’, habrá que tomarla –según el esquema categorial adoptado– como un ‘accidente’, porque la persona humana no ‘es’ su voluntad, sino que ‘tiene’ voluntad. Además, para que la voluntad sea libre, requerirá de la apertura cognoscitiva de la razón, potencia que también será tenida como un ‘accidente’<sup>66</sup>. Según esto, la ‘causa’ de la libertad no habrá que buscarla en la misma voluntad, sino en la razón. En cualquier caso, como en este planteamiento queda por esclarecer si el hombre es o no *nativamente* libre, para intentar resolverlo, el autor indica que la voluntad se puede tomar de dos modos: según su naturaleza o inclinación natural al último bien (*voluntas ut natura*), la cual no es libre sino necesaria; y en la medida en que sus inclinaciones particulares siguen a los objetos mediales propuestos por la razón como bienes (*voluntas ut ratio*), voliciones que son libres. A la pregunta acerca de cómo es posible que una y la misma potencia sea sujeto, a la vez de inclinación natural necesaria y de libertad, responde distinguiendo dos sentidos de libertad: “Ampliamente tomada la libertad no se opone a la inclinación natural, sino a la necesidad de coacción... Considerada de una manera estricta, la libertad se opone negativamente a la necesidad”<sup>67</sup>. Ahora bien, como se ha visto con antelación, en esta respuesta deja sin resolver cómo puede ser libre la *voluntas ut ratio* si nace de la *voluntas ut natura*, la cual es necesaria<sup>68</sup>. Millán-Puelles añade otra posible solución, no por vía de ‘sujeto’, sino por vía de ‘objeto’: “el bien perfecto es el fundamento de la libertad misma”<sup>69</sup>. Según esto: “sólo porque naturalmente se quiere el bien perfecto, puede quererse, y quererse, por cierto, de una manera libre”<sup>70</sup>. Con todo, cabe preguntar que, si tal bien ya se quiere de modo necesario por naturaleza, ¿qué se gana queriéndolo de modo libre? Por lo

<sup>66</sup> A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre y la sociedad*, p. 48. En cualquier caso, si se admite que la libertad tiene que ver con los accidentes ‘razón’ y ‘voluntad’, predicarla de la *sustancia* ‘hombre’ carece de sentido. Por eso el autor no sostiene nunca que el hombre ‘es’ libre, sino que ‘tiene’ libertad.

<sup>67</sup> A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre y la sociedad*, pp. 42-43.

<sup>68</sup> Si a esta cuestión se responde que la voluntad es libre merced a la mediación de la razón, la pregunta se traspa a esta potencia: entonces o la razón es libre originariamente (*ratio ut natura*) o es libre en su recorrido (*ratio ut ratio*). Si lo segundo, se pregunta cómo puede ser libre la *ratio ut ratio* si nace de la *ratio ut natura*. Si lo primero, hay que preguntar cómo puede ser libre la *ratio ut natura*, si originariamente es pasiva (*tabula rasa*). Además, si se añade que la libertad está vinculada a lo racional en el hombre, ¿se podrá decir que es una ‘especie’ dentro género ‘necesidad’, como lo es lo ‘racional’ dentro de lo ‘animal’?

<sup>69</sup> A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre y la sociedad*, p. 43.

<sup>70</sup> A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre y la sociedad*, p. 43.

demás, si tal fundamento es ‘necesario’, ¿cómo puede ser fundamento de lo libre?<sup>71</sup>.

Para explicar la libertad se tiene, en este modelo antropológico, por un lado, una ‘sustancia’ –en antropología, un *sujeto*–, y, por otro, unos ‘accidentes’ –*razón* y *voluntad*–. Como la libertad humana es un asunto humano que el autor ha vinculado a la razón y a la voluntad, para armonizar la libertad con la naturaleza, o sea, lo accidental con lo sustancial, ahora se añade que tales accidentes son ‘propios’ del sujeto<sup>72</sup>. De ese modo puede sostener que nacen ‘naturalmente de él’, es decir, que no son contingentes, sino que todo hombre tiene constitutivamente esas potencias<sup>73</sup>. Así parece armonizarse la heterogeneidad entre naturaleza y libertad. Ahora bien, si se sostiene que tales accidentes nacen *naturalmente* del sujeto o sustancia, ¿cómo distinguirlos de la sustancia o naturaleza? Si no se distinguen, y se identifican con ella, ¿por qué se los considera accidentes?<sup>74</sup>. En suma, el autor considera que la razón y la voluntad no forman parte de la ‘esencia metafísica del hombre’, pero son, sin embargo, ‘algo que ésta necesariamente requiere’. La naturaleza humana ‘necesita’ esas facultades. Estas son ‘accidentes necesarios’, ‘propiedades’, ‘propios’. A la par, estas facultades,

<sup>71</sup> Esta pregunta indica que la libertad humana parece ser una realidad que no se presta a ser descrita con nociones tomadas de la *realidad física* –sustancia-accidentes–, y tampoco de la *metafísica* –fundamento-fundado–, porque en ellas impera la ‘necesidad’. En consecuencia, si la libertad es superior a la necesidad real, las expresiones ‘física de la libertad’ o ‘metafísica de la libertad’, que están presentes en ciertos estudios filosóficos, serán inadecuadas. Como se puede apreciar, tampoco parece que el método de pensar *lógico* –el que forma géneros y especies– sea apto para alcanzar a conocer la libertad, porque la lógica es apta para atender a otro tipo de ‘necesidad’, la mental, no a la libertad real, y ésta es también superior a la necesidad lógica. En suma, pretender dar razón de lo superior, la libertad, con unos modos de pensar inferiores, es decir, no adecuados a tal realidad, parece llevar a no dar cuenta cabal de ella. Estamos ante un problema de teoría del conocimiento, pues los métodos noéticos usados para conocer la libertad son inferiores a ella, ya que son *necesarios*, no libres. Por tanto, no la alcanzan.

<sup>72</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre y la sociedad*, p. 50.

<sup>73</sup> En este sentido escribe: “el hombre, aunque esencial y radicalmente apto, por virtud de su esencia, para entender y raciocinar, también precisa de la facultad de la razón para llevar a cabo el acto correspondiente. Y en este sentido, aunque no es el poder intelectual, la sustancia o esencia que tenemos exige el poseerlo: no simplemente para ser lo que es, sino para poder obrar conforme a ello”; A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre y la sociedad*, p. 50.

<sup>74</sup> Este planteamiento conlleva el problema anejo de considerar que la ‘esencia’ o ‘naturaleza’ humana ya sea apta naturalmente para entender y raciocinar –y para querer, se puede añadir–, y que sea distinta de los accidentes razón y voluntad, pues de aceptar esto, hay que preguntar: ¿en virtud de qué es apta? Y si ‘nativamente’ es apta, ¿para qué requiere tales accidentes? Además, si ‘apta’ indica que ‘es capaz’ o que ‘tiene el poder’ o ‘puede’ entender, raciocinar y querer, ¿qué añaden la razón y la voluntad como ‘potencias’ a tal ‘aptitud’?, ¿una ‘potencialidad’ distinta?, ¿para qué se requiere una nueva ‘potencialidad’ si ya se dispone de una? Y si la razón y la voluntad añaden ‘actos’ a esa ‘potencialidad’ y se estima que el ‘acto’ es superior a la ‘potencia’, ¿cómo educir lo activo, lo perfecto, de lo meramente potencial?

como accidentes que son, ‘necesitan’ una ‘sustancia’ o ‘naturaleza’. Por eso, concluye que “la libertad no sólo no es incompatible con la naturaleza humana, sino que necesariamente la requiere, la exige, la supone”<sup>75</sup>, lo cual equivale a decir que de lo necesario surge lo libre, pero ¿cómo podrá admitir esta sentencia quien estime que lo libre es superior a lo necesario?<sup>76</sup>

Al anterior planteamiento Millán-Puelles añade el de Jaspers, para quien “en todo acto de decisión, yo decido acerca de mi ser, pero también *desde él*”<sup>77</sup>, de modo que, en esta nueva descripción, la libertad parece radicar en el *ser* humano. Según esta novedosa propuesta habría que preguntar si tal *ser* ‘es’ libre, o simplemente, si ‘tiene’ libertad. Pasa nuestro autor, sin embargo, a analizar la libertad tal como se da en el juego ‘predicamental’ entre la inteligencia y la voluntad. Ahora bien, pese a las adecuadas soluciones que ofrece, como éstas se proponen a nivel de ‘accidentes’ y, por tanto, no afectan intrínsecamente al ‘ser’ humano, la cuestión acerca de si la libertad radica en el ‘ser’ queda por indagar.

Otro trabajo de este libro, “El ser y el deber”, es un estudio de moral desde el punto de vista de la ‘libre aceptación de nuestro ser’, en el que estudia la libertad comprendiéndola como algo que ‘tenemos’, y cuyo fin es llegar a ser mediante ella el ser que somos<sup>78</sup>. En él se dice que uno puede ‘poseer su ser’. Con todo, es oportuno indicar que el ser que uno es, precisamente por serlo, no parece que se pueda ‘poseer’, pues el ‘tener’ es inferior al ‘ser’. No obstante, Millán-Puelles afirma que nuestro ser cae bajo nuestra posesión, y que se posee de tres maneras: ‘natural, especulativa y práctica’<sup>79</sup>. La primera posesión –dice– es fáctica o de hecho; la segunda, es el reconocimiento teórico del propio ser; la tercera, el hacerse cargo de él, que se da cuando el hombre hace uso de su libertad. De modo que se concibe la libertad en el orden práctico, predicamental, ético, o sea, como ejercicio positivo del libre albedrío, pues afirma que “no somos la pura libertad”<sup>80</sup>. En este plano, ser libre significa “no estar hecho del todo”<sup>81</sup>. Tal libertad se basa –añade– en una naturaleza dada, con lo que estamos

<sup>75</sup> A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre y la sociedad*, p. 50.

<sup>76</sup> Otros pensadores metafísicos opinan lo mismo que este autor, pero refiriendo la libertad humana a su origen y fin divino, el ser necesario. Con todo, este planteamiento equivale a sostener que la necesidad es superior a la libertad, y que la libertad, en el fondo, es querer la necesidad. A esto hay que añadir que, si el fundamento primero es necesario, la libertad humana no puede ser sino libertad de elección sobre medios no necesarios. Pero este planteamiento no da cuenta, por una parte, de que Dios sea libre, ni, por otra, de que la libertad personal humana no se reduzca a la libertad de elección. Tampoco a que se corresponda libremente con Dios.

<sup>77</sup> A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre y la sociedad*, p. 52.

<sup>78</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre y la sociedad*, p. 56.

<sup>79</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre y la sociedad*, p. 56.

<sup>80</sup> A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre y la sociedad*, p. 57.

<sup>81</sup> A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre y la sociedad*, p. 58.

de nuevo ante el intento de vincular naturaleza y libertad<sup>82</sup>, tentativa que secunda el modelo antropológico de *sustancia-accidentes*. Si la libertad es predicamental y se basa en una naturaleza dada y restringida, necesariamente será limitada por ese ‘sustrato’<sup>83</sup>. Por eso hay que decir que “el sujeto la tiene, pero no la es”<sup>84</sup>.

Seguidamente Millán-Puelles contrasta las concepciones de Santo Tomás y de Kant sobre la libertad. Para el primero, como para el de Estagira, la libertad es ‘dominio sobre los propios actos’, y la misión de éstos es ‘secundar las inclinaciones naturales de nuestra naturaleza’. En cambio, para el de Königsberg, nuestros actos morales deben ser autónomos, seguir el deber, no la inclinación natural. Con todo, en ambas posturas parece haber algo en común, a saber, que los actos deliberados se estiman superiores a las inclinaciones naturales. Pero, de ser así, ¿cómo es posible que surja lo superior, la libertad, de lo inferior, de la naturaleza? Se intenta resolver este dilema diciendo que “la libertad se halla incluida en la propia noción de nuestra naturaleza, y ello permite la posibilidad de asumir libremente las mismas inclinaciones naturales de que estamos dotados”<sup>85</sup>. Pero si se supone que la naturaleza ya es libre, sobra hablar de la libertad como un añadido a la naturaleza. De manera que la dicotomía moderna entre naturaleza y libertad parece saldarse al decir que la naturaleza es libre. No obstante, de esta tesis surge un problema de difícil solución, el cual se puede resumir diciendo que, dado que, con el ejercicio de la libertad, se admite un incre-

---

<sup>82</sup> Según F. J. Martínez López, “el binomio naturaleza-libertad es en la filosofía de Millán-Puelles una de las claves interpretativas de su antropología”; F. J. Martínez López, *La fundamentación de la ética realista. Valoración de la propuesta de A. Millán-Puelles*, Tesis Doctoral, Universidad de la Santa Cruz, Roma, 1999, p. 264. Del mismo modo, para J. J. Eres Brun, “naturaleza y libertad son las dos dimensiones que dan razón de la condición humana”; J. J. Eres Brun, *La libre realización del hombre según Antonio Millán-Puelles (Fundamentos para una antropología)*, Tesis Doctoral, Universidad de la Santa Cruz, Roma, 2005, p. 225.

<sup>83</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre y la sociedad*, p. 60.

<sup>84</sup> A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre y la sociedad*, p. 60.

<sup>85</sup> A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre y la sociedad*, p. 77. En otro lugar añade: “si está en la radicalidad de la persona, la libertad es necesariamente innata en ella, pues no cabe que un ser adquiera lo que en su propia radicalidad se encuentra dado; y si la libertad es algo innato en la persona, entonces la persona es libre por naturaleza, ya que lo innato en un ser es lo que a éste conviene por la misma naturaleza que él posee; y de esta suerte es menester pensar que la libertad, si está en la radicalidad de la persona, ya está en la naturaleza: una naturaleza que, por tanto, es, a su modo y manera una naturaleza libre”; A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, p. 73. Esta tesis está reafirmada por uno de sus conocedores: “la naturaleza humana admite en su seno la libertad y su acrecentamiento”; T. Melendo, “Las dimensiones de la libertad”, *Anuario Filosófico*, 1994 (27, 2), p. 587.

mento respecto de lo que había naturalmente<sup>86</sup>, no se da cuenta de cómo puede surgir ese *plus*<sup>87</sup>.

En otro trabajo de esta obra, “La dignidad de la persona humana”, Millán-Puelles entiende que la clave de la dignidad personal radica en la libertad: “ese valor sustantivo, mensurante de la específica dignidad del ser humano, se llama ‘libertad’”<sup>88</sup>. Añade que “el fundamento ontológico de la dignidad de la persona humana es, en calidad de trascendente a nuestro propio ser, el mismo origen de la facticidad del libre albedrío del hombre. Radicalmente hablando, yo no me he dado a mí mismo la libertad que tengo”<sup>89</sup>. Ténganse en cuenta varios puntos de este pasaje: uno, que entiende la libertad humana –de modo parejo a los escritos precedentes– como algo que el hombre ‘tiene’, no como un rasgo de su ‘ser’; otro, que la comprende como ‘libre albedrío’; y un tercero, que considera al origen de tal libertad como ‘fundamento’. Pero sobre cada una de estas tres tesis caben otras tantas cuestiones: primera, si la persona humana ‘tiene’ o ‘es’ libertad; segunda, si el libre albedrío es el que posibilita la libertad superior humana;

<sup>86</sup> “En el caso del hombre la autoconciencia añade, al ser real capaz de poseerla, la realidad de su efectivo asumirse, siendo precisamente ese plus o incremento lo que permite mantener la distinción entre el polo objetivo y el subjetivo de la autoconciencia”; A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, p. 81.

<sup>87</sup> Uno es que, si la naturaleza humana es libre, hay que admitir que nuestra razón, o bien es naturaleza (*sustancia*), o bien es un *accidente* que penetra en la naturaleza, pues de lo contrario no nos daríamos cuenta de que la naturaleza es libre; pero si se ha dicho que no es sustancia sino accidente, ¿como un accidente tiene el poder de penetrar en la sustancia? Además, si es claro que la razón llega tarde, \*\*\*es decir, no esclarece la libertad de la naturaleza humana *a nativitate*, sino con el correr del tiempo y no en todos los casos, ¿cómo surge el conocer del no conocer? Otro es que, según ese modelo, se admite que con el paso del tiempo se da un añadido respecto de lo que existe previamente. En efecto, si el ejercicio de la libertad es ético, ello indica que la ética añade un *plus* a la naturaleza humana, a la antropología. Ahora bien, ¿cómo surge lo más de lo menos, lo superior de lo inferior? Estas preguntas nos conducen a estas otras cuestiones: ¿es el ser para el obrar o a la inversa?, cuestión que se puede traducir de este modo: ¿es la antropología para la ética o al revés? Más aún, si el obrar nace del ser natural, y de éste se predica la libertad, ¿qué distinción hay entonces entre el ser y el obrar, entre antropología y ética? En suma, ¿pueden los actos manifestativos éticos aceptar libremente nuestro ser libre?; y en caso de que se responda afirmativamente: ¿el añadido ético de ‘la libre aceptación de nuestro ser’ es realmente superior a nuestro ser libre? Otra duda que suscita este modelo explicativo es que, si nuestro ser permite en cierto modo ‘hacerse’, esto indica, o bien que la ética incide en la antropología, es decir, que el obrar *accidental* cambia la naturaleza *sustancial*, o que el *ser* es reflexivo (cfr. A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, p. 85). Pero cualquiera de las dos posibilidades parecen aporéticas, la primera porque ¿cómo es posible que lo accidental pueda cambiar lo sustancial?; la segunda porque, de ser reflexivo el ser, ¿acaso el hombre será su propio fin?; de serlo, ¿no compromete esto su vinculación con el ser divino?

<sup>88</sup> A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, p. 99.

<sup>89</sup> A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, p. 100.



y tercera, si casan bien las nociones de libertad y de fundamento<sup>90</sup>. En suma, aquí se entiende la libertad como “algo ‘tan natural’ (tan congénito y, por tanto, recibido) como es natural al animal el hecho de no ser libre. Así pues mi libertad tiene un origen que no lo soy yo mismo”<sup>91</sup>.

El trabajo “La función subsidiaria del Estado” versa sobre la armonía entre la libertad y el orden social. Sostener que el Estado tiene una función subsidiaria equivale a respetar la dignidad de la persona humana, “consecuencia del hecho de nuestra filiación divina”<sup>92</sup>, dignidad que se concreta en la libertad y consecuente responsabilidad: “hecho por su Creador a imagen y semejanza suya, el hombre ha recibido el don de la libertad y, con él, la responsabilidad de sí mismo”<sup>93</sup>. En este texto no se estudia en directo qué sea la libertad humana, sino sólo sus manifestaciones sociales, tanto las que son correctas como sus desajustes. En otro trabajo, “La iniciativa pública y privada en el sector educativo”, se indaga sobre la armonía que debe darse entre la planificación pública y la libre iniciativa privada en el ámbito de la educación. Millán-Puelles entiende la educación –de modo semejante a Kant– como la humanización del ser humano, pero aquí no investiga en qué consiste el ser humano ni en qué radica su humanización. Con todo, describe la libertad como “la capacidad de iniciativa al servicio de los intereses generales”<sup>94</sup>, y radica en ella la dignidad del hombre.

Por su parte, en el trabajo “La libertad y el ser de la mujer” se lee: “yo entiendo que el auténtico concepto de la dignidad, y en definitiva de la libertad de la persona humana –tanto si es mujer como varón–, es el entrecruzamiento o el binomio de estas dos características: *capacidad de iniciativa y servicio a los intereses generales*”<sup>95</sup>, con lo se echa de ver que el autor radica la dignidad humana en la libertad personal puesta al servicio del bien común. En “Técnica y humanismo”, otro trabajo escueto de esta publicación, estudia el sentido humano de la técnica. En él, como en los precedentes, radica también la dignidad humana en la libertad, la cual se manifiesta tanto en que el hombre puede producir técnica como en que puede estar desprendido de ella; entiende la libertad

---

<sup>90</sup> El autor trata de casarlas: “la libertad fundante que dialoga con la libertad fundada no es un ‘genio maligno’ que me engañe con la falsa apariencia de mi libertad”. A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, pp. 101-102.

<sup>91</sup> A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, pp. 100-101.

<sup>92</sup> A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, p. 158.

<sup>93</sup> A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, p. 158.

<sup>94</sup> A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, pp. 183-184.

<sup>95</sup> A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, p. 205. Y añade: “Sin capacidad de iniciativa no hay libertad ni hay dignidad de la persona humana; pero con una capacidad de iniciativa robinsonianamente puesta al servicio de sí misma, es decir, con un vicioso circularismo que la hace incapaz de trascender, de salir de esa micrografía del bien particular, no hay tampoco plenitud de la dignidad de la persona humana”.

como dominio de nuestros actos. En esta misma dirección, pero con connotaciones sociales, camina el siguiente breve artículo de esta obra: “La libertad en la sociedad tecnificada”. Por su parte, “¿Quiénes forman parte de la masa?” es un escueto texto en el que se sigue manteniendo que la verdadera superioridad o señorío estriba en usar la propia libertad para ayudar a los demás, en el sentido de que ‘para no formar parte de la masa, lo que hay que hacer es preocuparse de ella’.

La última parte de este libro comprende varios artículos breves. En “La cuestión social en las ideologías contemporáneas”, se defiende que “toda ideología es una doctrina y, en concreto, una doctrina antropológica, una visión o concepción del hombre”<sup>96</sup>, en la que se consideran sólo algunos aspectos parciales del ser humano, y en la que se suele prescindir de la vinculación humana al ser divino. Se añade que todas las ideologías tienen un error de base, a saber, la falsa interpretación de la libertad humana. “Utopía y realidad. Un socialismo en la cumbre” es otro artículo en la misma línea que el precedente, pues en él se defiende, de nuevo, la libertad personal puesta al servicio del bien común. En el escrito “La virtud de la pobreza” se entiende también la libertad como dominio de nuestros actos y, consecuentemente, como desprendimiento de las cosas materiales<sup>97</sup>. Por su parte, en “‘Católicos oficiales’ y ‘teólogos de ocasión’”, Millán-Puelles advierte que la clave de ambas actitudes reside en una falsa concepción de la libertad y su consecuente responsabilidad. En esa misma dirección se mueven los siguientes escritos: “Anuncios de ayer y de hoy”, en contra de la politización de la religión, e “Imaginación y política”, en contra de la politización de la filosofía. Asimismo, los trabajos “Los cristianos, mi amigo y la política”, “Un nuevo partido único”, y los restantes artículos que componen el libro, defienden la libertad política de los cristianos. En rigor, en todos ellos se advierte que el autor radica, como se ha adelantado, la clave de la dignidad humana en la libertad personal.

Ahora bien, si nuestro autor vincula la libertad a la razón y a la voluntad, y dice de estas potencias que son accidentes ‘propios’ que brotan ‘naturalmente’ de la sustancia o naturaleza humana, tiene que admitir –como más adelante aceptará–, que estas potencias son ‘nativamente libres’. Sin embargo, de momento, en su estado natural, cabe decir que no parecen serlo, pues, por un lado, son ‘potencias pasivas’, y, por otro, cuando se activan, no siempre parecen manifestar la libertad. En efecto, cuando la razón se activa, su norte es la verdad hasta tal punto que respecto de las verdades de los primeros principios y de las

<sup>96</sup> A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, pp. 221-222.

<sup>97</sup> “Tal libertad es también un cierto desprendimiento, pero en cuanto que constituye una soltura, una manera de autoposeerse o ser señor de sí mismo”; A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, p. 239. La vertiente cristiana de esta virtud añade “la autodonación, que es la suprema forma de libertad”; A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, p. 240.

conclusiones no puede sino admitirlas de modo ‘necesario’. Además, la voluntad ofrece nativamente una relación ‘necesaria’, no libre, respecto del bien último. De manera que la razón no parece tener la libertad ni en su origen ni respecto de sus objetos prioritarios, y tampoco la voluntad parece tenerla originariamente y respecto del bien que puede consumir su tendencia. Como se ve, la tesis del autor choca con la clásica (tomista) según la cual la libertad humana aparece en la razón y en la voluntad con el desarrollo de éstas facultades a lo largo del tiempo biográfico humano.

b) *Universidad y sociedad* es un libro formado por cuatro capítulos. En el primero ‘Universidad y libertad’ comienza tratando de la libertad y responsabilidad en el ámbito universitario. En él se incluye un epígrafe titulado “Dos dimensiones de la libertad” que es sumamente relevante para nuestro propósito, pues pregunta: “¿qué es, en último término, la libertad? Y ¿cómo se la debe definir para poder enlazarla con la idea de la responsabilidad?”<sup>98</sup>. Y responde: “la libertad que se da en el ser humano tiene dos dimensiones mutuamente complementarias, es decir, dos aspectos, ninguno de los cuales basta por sí solo para poder definirla de una manera completa...: la capacidad de iniciativa y su orientación al servicio del interés general”<sup>99</sup>. La primera de las dos condiciones, la capacidad de iniciativa, indica, según Millán-Puelles, que el hombre es ‘origen’ de sus actos, y es tan importante que ‘sin esa capacidad no se es persona’. En la segunda, el servicio al interés general, el autor enlaza la libertad con la responsabilidad, más aún, sostiene que la responsabilidad es una dimensión de la libertad<sup>100</sup>. En este primer capítulo mantiene también que ‘nuestra libertad no es absoluta’, lo cual quiere decir que “cada hombre tiene también la responsabilidad de hacer posible la libertad de los otros, aunque no siempre de un modo rigurosamente previsible”<sup>101</sup>. De acuerdo con esto, añade que la libertad es un ‘bien común’, un ‘interés general’, con lo que se critica el egoísmo y se alaba la magnanimidad<sup>102</sup>, pues en el bien general se incluye el propio.

En el segundo capítulo, ‘Exigencias de la responsabilidad personal’, además de advertir que en nuestra sociedad hay un déficit de responsabilidad, de manera que la libertad que se vive es de escaso valor, pues incurre en el infantilismo o en el colectivismo, Millán-Puelles ahonda en el ‘concepto integral de libertad’,

<sup>98</sup> A. Millán-Puelles, *Universidad y sociedad*, Rialp, Madrid, 1976, p. 24.

<sup>99</sup> A. Millán-Puelles, *Universidad y sociedad*, p. 25.

<sup>100</sup> “Lo que llamamos responsabilidad no es cosa que se sobreañada desde fuera a nuestra libertad, sino, al contrario, algo que la afecta desde dentro, es decir, en virtud de su propia esencia y justo porque ésta no consiste en la sola capacidad de iniciativa”; A. Millán-Puelles, *Universidad y sociedad*, p. 26; cursivas en el original.

<sup>101</sup> A. Millán-Puelles, *Universidad y sociedad*, p. 26.

<sup>102</sup> Más aún, escribe que “la virtud de la magnanimidad es al cabo la misma libertad en su realización más completa y fecunda”; A. Millán-Puelles, *Universidad y sociedad*, p. 152.

es decir, en sus dos vertientes de ‘origen de actos’ y de ‘servicio al interés general’. En el trabajo se trata de la iniciativa privada de ámbito universitario, y en este marco se indica que “creer en la libertad no es tan sólo admitir de una manera pasiva su existencia, sino participar –contribuir– activamente a la concreta posibilidad de su ejercicio”<sup>103</sup>, pues el espíritu de libre iniciativa es decisivo para la universidad. En los otros dos capítulos hay referencias esporádicas a la libertad, por ejemplo, cuando se dice que “las exigencias del inmediatismo no son parte integrante de la idea de libertad”<sup>104</sup>, pero estas indicaciones son periféricas respecto del núcleo temático ya expuesto.

## 5. El sentido de la libertad en cinco artículos (1981-1988)

a) “Cinco lecciones sobre la libertad”<sup>105</sup> (1981) es un trabajo que arranca dilucidando los ‘supuestos biológicos de la libertad’, para pasar luego a la descripción de las libertades ‘social’, ‘de enseñanza’ y ‘religiosa’, cerrando con el vínculo entre ‘libertad y autorrealización’. En cuanto a lo primero, Millán-Puelles revisa las posiciones de Gehlen y Paulov. Del alemán acepta que, corpóreamente, el hombre, a diferencia de la instintividad animal, está abierto, inadaptado al mundo, menesterosidad que compensa con su inteligencia, lo cual equivale a subrayar la relación entre libertad y biología humana, pues “sin los cuidados que libremente el hombre pone, no le sería posible sobrevivir”<sup>106</sup>. Del ruso admite que el lenguaje humano no responde a reflejos condicionados, “a conducta necesaria, biológicamente determinada”<sup>107</sup>. El hombre se distingue de los animales porque abstrae: “en el pensar conceptual está ya el núcleo de la libertad”<sup>108</sup>.

Por lo que respecta a las libertades ‘social’, ‘de enseñanza’ y ‘religiosa’, de la primera este pensador indica que, dado que el hombre es un ser social por naturaleza, ser insocial responde a un incorrecto uso ético de la libertad, y que el

<sup>103</sup> A. Millán-Puelles, *Universidad y sociedad*, p. 76.

<sup>104</sup> A. Millán-Puelles, *Universidad y sociedad*, p. 97.

<sup>105</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, “Cinco lecciones sobre la libertad”, *Revista de Medicina de la Universidad de Navarra*, 1981 (25, 1), pp. 59-63.

<sup>106</sup> A. Millán-Puelles, “Cinco lecciones sobre la libertad”, p. 60 a.

<sup>107</sup> A. Millán-Puelles, “Cinco lecciones sobre la libertad”, p. 60 a.

<sup>108</sup> A. Millán-Puelles, “Cinco lecciones sobre la libertad”, p. 60 b. En otros lugares sostiene que la apertura nativa del pensar ya es libertad trascendental. A esto añade que no se trata sólo de la apertura noética a lo real, sino también a lo irreal: “en todo uso de la libertad –también en el uso práctico– lo irreal es imprescindible para la realidad de nuestro ser”; A. Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro*, p. 832.

sujeto de esta libertad “no es la sociedad ni el Estado, sino en último término la persona, titular radical de los derechos y deberes”<sup>109</sup>. De la segunda, su sujeto son los padres, porque “la educación es una prolongación o acabamiento de la generación”<sup>110</sup>; a esta libertad vincula el delegar en terceros la enseñanza de los hijos, la elección de centro educativo, y la libertad de cátedra e investigación. De la tercera, ‘la forma máxima de libertad’, indica que “el que, en uso de su libertad, no ha elegido todavía a Dios no ha trascendido ciertos límites de la libertad, es decir, no ha saturado todas las posibilidades de la libertad”<sup>111</sup>. No obstante, además de que es problemático hablar de ‘elección’ de Dios, porque la elección es un acto de la voluntad que versa sobre medios, hay que añadir que la libertad personal parece insaturable, pues precisamente por eso se puede corresponder con el ser divino.

Por lo que respecta al último punto, ‘libertad y autorrealización’, Millán-Puelles entiende el segundo término de este binomio en el sentido de que el hombre llegue a ser el que es<sup>112</sup>, lo cual es coherente con su visión del hombre, pues si considera que éste es una ‘sustancia fija’ en la que sólo cambian los accidentes, el fin de éstos será ajustarse a la sustancia. Con todo, del hombre parece mejor decir que ‘llegue a ser el que será’, porque el hombre es un ser proyectado al futuro, pues la persona humana no parece ser un ser fijo, sino que, aún siendo, no ha llegado a cumplir acabadamente el proyecto de su ser, lo cual indica que el ser del hombre es creciente, o también, esperanza. Asimismo, cabría decir del hombre que su clave está en que llegue a ser ‘el que está llamado a ser’, porque no es un proyecto propio, sino divino. En este sentido indica que “la autorrealización no es una tarea a realizar en solitario”<sup>113</sup>, porque el hombre está en contacto con los demás. No obstante, si radicalmente en su ser el hombre está abierto a Dios, más que de ‘autorrealización’ habría que hablar de aceptación de la ‘heterorrealización’ divina, pues es evidente que el hombre no puede culminar felicitariamente desde sí, ni tampoco desde los demás hombres.

b) “El sentido trascendente de la existencia y la educación” (1982) es un artículo que se enmarca en el tema de la educación. Se pregunta ‘qué es la educación’, y se responde que es ‘la humanización del ser humano’, por lo que Millán-Puelles se ve urgido a exponer qué sea el hombre; lo primero que advierte en él es una dualidad: “el hombre es hombre de dos modos: por naturaleza

<sup>109</sup> A. Millán-Puelles, “Cinco lecciones sobre la libertad”, p. 61 b.

<sup>110</sup> A. Millán-Puelles, “Cinco lecciones sobre la libertad”, p. 61 b.

<sup>111</sup> A. Millán-Puelles, “Cinco lecciones sobre la libertad”, p. 62 b.

<sup>112</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, “Cinco lecciones sobre la libertad”, p. 63 a.

<sup>113</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, “Cinco lecciones sobre la libertad”, p. 63 b.

(innatamente) y por adquisición o apropiación”<sup>114</sup>. A la par, ve otra dualidad en la educación: la conformada por los medios y el fin, subordinando los primeros al segundo. De acuerdo con esto, describe a la ‘filosofía de la educación’ como ‘teología de la humanización del ser humano’, porque considera que ‘la limitada dignidad de la persona humana se fundamenta en la dignidad del absoluto ser personal divino’, o dicho de modo negativo: “la filosofía de la educación queda incompleta –o, mejor dicho, radicalmente insuficiente– si prescinde del nexo del ser humano con Dios”<sup>115</sup>. Tal vínculo no es de índole sentimental, ni meramente moral, sino teórico<sup>116</sup>. En este ámbito es donde pasa a estudiar la libertad, porque considera que “en la teoría filosófica de la educación religiosa son [...] de una especial importancia las cuestiones que atañen al sentido de la libertad”<sup>117</sup>. Seguidamente pasa a describir tres dimensiones de la libertad.

Una de ellas es “la ‘libertad trascendental’ [...] [la cual] hace posible que nuestro espíritu se eleve, intelectivamente, hasta el Ser Absoluto y, volitivamente, hasta el Bien Infinito. En tanto que infinitud –ontológica y axiológica– del objeto de nuestro espíritu, la libertad trascendental que éste posee resulta intensivamente concentrada en sus actos de concebir y amar a Dios”<sup>118</sup>. Otra es “la ‘libertad de albedrío’ [...] [que] nos remite también a Dios como su íntimo origen personal. Ciertamente esta libertad nos da un poder por el que somos origen de un sector de nuestras operaciones. Merced al libre albedrío, el hombre es dueño de sus propios actos. Y, sin embargo, es igualmente cierto que ese poder nos trasciende, en tanto que ninguno de nosotros es realmente su origen. Ningún hombre se da a sí mismo su libertad de albedrío, sino que se encuentra ya con ella de un modo tan natural –es decir, tan innato– como el correspondiente a otra cualquiera de sus propiedades específicas. Así, pues, nuestra libertad de albedrío es ontológicamente *dependiente* de la absoluta libertad de Dios, en la que estriba su más hondo origen. Esta dependencia ontológica no se opone a su ser, sino que lo hace viable cabalmente en su índole de auténtica libertad”<sup>119</sup>. La tercera es “la ‘libertad moral’ –como libertad no innata sino adquirida– [que] hace de Dios, el máximo bien común, el objeto al que tiende libremente la potencia humana de querer. Es la máxima altura a la que nuestra vo-

<sup>114</sup> A. Millán-Puelles, “El sentido trascendente de la existencia y la educación”, *Revista Española de Pedagogía*, 1982 (40, 158), p. 57.

<sup>115</sup> A. Millán-Puelles, “El sentido trascendente de la existencia y la educación”, p. 58.

<sup>116</sup> “Si la religión no está provista de un sentido teórico –o equivalentemente, si se la toma como una actitud fundamentalmente práctica–, el hombre queda incapacitado para abrirse a Dios en la contemplación como captación de su Verdad, y esto implica, en definitiva, que el encuentro hombre-Dios deja de darse en el nivel más puramente personal”; A. Millán-Puelles, “El sentido trascendente de la existencia y la educación”, p. 59.

<sup>117</sup> A. Millán-Puelles, “El sentido trascendente de la existencia y la educación”, p. 59.

<sup>118</sup> A. Millán-Puelles, “El sentido trascendente de la existencia y la educación”, p. 59.

<sup>119</sup> A. Millán-Puelles, “El sentido trascendente de la existencia y la educación”, p. 59.

luntad puede elevarse, y merece efectivamente el nombre de libertad, sin ninguna reserva ni limitación, por liberarnos, en nuestras actividades volitivas, de todo cuanto aminora la amplitud del horizonte objetivo de estas mismas actividades”<sup>120</sup>.

En el párrafo precedente Millán-Puelles describe tres libertades, dos que considera innatas, la ‘trascendental’ y el ‘libre albedrío’, y otra adquirida, la ‘moral’. La primera, según él, admite dos aperturas: la propia de la inteligencia y la de la voluntad, y mantiene que el fin de ambas, en definitiva, es Dios. Por su parte, el ‘libre albedrío’ no remite a Dios como a su fin, pues el fin de éste parece ser el dominio de nuestras acciones, sino que remite al ser divino en cuanto ‘origen’ de esta libertad; por eso dice de ella que es *dependiente* de la divinidad. Por último la ‘moral’ mira también a Dios como fin de la voluntad. Ésta se distingue de la libertad ‘trascendental’ de la voluntad, porque la moral es el respecto que la voluntad ya activada con virtudes guarda con Dios, mientras que la ‘trascendental’ es la relación natural que con Dios guarda esta potencia. Como se ve, en este trabajo el autor nos ofrece una síntesis de sus tesis fundamentales sobre la libertad, a la que les caben las mismas preguntas que se han ofrecido en otros lugares.

c) “Amor a la libertad”<sup>121</sup> (1986) es un artículo, incluido en el libro *Homenaje a Monseñor Josemaría Escrivá de Balaguer*, dedicado al amor a la libertad que caracterizó a dicho santo, amor que –según Millán-Puelles– está ‘enraizado en el amor a Dios’; por tanto, el escrito se encuadra en un contexto religioso cristiano, ceñido a la filiación divina. Como es sabido, San Josemaría describía la religión como ‘rebeldía’. Antonio Millán-Puelles entiende esta rebelión como libertad dinámica y activa, tensión, lucha contra todo lo que se opone a que el hombre trate y conozca al Creador, en rigor, contra lo que le animaliza. Agrega que “la libertad se eleva a su cumbre más alta en su entregarse, por amor, a Dios”<sup>122</sup>, amor divino que comporta, a su vez, un amor apasionado al mundo, pues sin libertad no podemos amar ni a Dios ni a las criaturas. Como se puede apreciar, el autor ha descrito la libertad en relación con su ‘objeto’. Queda, pues, por indagar su ‘índole’ y su ‘sujeto’.

En cuanto a su índole, el pensador gaditano sostiene que “la libertad ofrece, por una parte, una dimensión innata y, por otro lado, un aspecto ‘moral’ en el sentido de lo que se adquiere por medio del ejercicio del poder de elegir... A la primera de las dimensiones señaladas corresponde la ‘libertad de albedrío’,

<sup>120</sup> A. Millán-Puelles, “El sentido trascendente de la existencia y la educación”, p. 59. Una exposición de estas tres libertades se encuentra en: J. L. Del Barco, “La condición humana. Naturaleza y libertad”, *Razón y libertad*, R. Alvira (coord.), Rialp, Madrid, 1990, pp. 137-154.

<sup>121</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, “Amor a la libertad”, en AA.VV., *Homenaje a Monseñor Josemaría Escrivá de Balaguer*, Euns, Pamplona, 1986, pp. 25-49.

<sup>122</sup> A. Millán-Puelles, “Amor a la libertad”, p. 30.

nuestro poder de elegir, y, a modo de condición o supuesto de ella, la llamada ‘libertad trascendental’, que es la irrestricta amplitud o universal apertura de nuestras dos potencias superiores, el entendimiento y la voluntad. En cambio, lo que se llama la ‘libertad moral’ –el señorío sobre las pasiones y la superación del egoísmo, que se conquistan con el recto uso de nuestro poder de opción– es un modo de libertad que libremente nos podemos conferir, una libertad libremente asequible”<sup>123</sup>. Como se ve, el autor considera que el libre albedrío es innato y la libertad moral adquirida. Añade que la condición del libre albedrío (también de la libertad moral) es la que llama ‘libertad trascendental’ de la inteligencia y voluntad. Pero de estas tesis surgen varias cuestiones: ¿en qué se distingue el ‘libre albedrío’ de la ‘libertad trascendental’, si ambas radican *a nativitate* en la voluntad?, ¿seguro que cabe libertad nativa (trascendental o de libre albedrío) en la inteligencia y la voluntad, si son potencias pasivas?, ¿es la libertad moral superior a las precedentes? Si es superior al libre albedrío, ¿cómo surge de él, si, por así decir, el efecto no puede ser superior a la causa?, ¿cómo nos la podemos otorgar a nosotros mismos si previamente carecemos de ella? Seguidamente el autor trata de dar respuesta a esta última cuestión.

En efecto, Millán-Puelles escribe que “la libertad enteramente indispensable para que el hombre ame a Dios es la innata o congénita y, formalmente, la propia del albedrío, mientras que, en cambio, la libertad moral, la que requiere el uso éticamente lícito de nuestro poder de opción, sólo es posible, en su integridad o plenitud, como un efecto del amor a Dios en el espíritu humano”<sup>124</sup>. La segunda sentencia que se mantiene en este pasaje –la libertad moral se añade al libre albedrío como fruto de nuestro amor a Dios– admite implícitamente que el amor es superior a la libertad y que puede cambiarla de signo, con lo cual se ofrece una solución al problema de que la libertad moral añada un *plus* sobre el libre albedrío. Con todo, de entenderse así, habría que dar razón de que tal amor es innato, superior al libre albedrío, y, además, que puede ennoblecerlo, pues de lo contrario, ¿cómo podría operar sobre él y perfeccionarlo? Por lo que respecta a la primera afirmación –o sea, que la libertad que el hombre requiere para amar a Dios es la del libre albedrío– no parece compaginarse con la sentencia tomista de que el libre albedrío versa exclusivamente sobre medios, no sobre el fin último<sup>125</sup>, es decir, sobre bienes contingentes que caen bajo el conocer de la razón práctica, los cuales son diversos e incluso opuestos, artificiales, no natura-

<sup>123</sup> A. Millán-Puelles, “Amor a la libertad”, pp. 33-34.

<sup>124</sup> A. Millán-Puelles, “Amor a la libertad”, p. 34.

<sup>125</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, 24, *Sobre el libre albedrío*. Introducción, traducción y notas de J. F. Sellés, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 165, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2002.



les, operables por nosotros<sup>126</sup>. En efecto, el núcleo del libre albedrío es la ‘elección’, pero este acto de la voluntad, según Tomás de Aquino, versa sólo sobre bienes mediales<sup>127</sup>.

Por último, de las dos manifestaciones que comporta el amor a la libertad, según el comentario de Millán-Puelles a San Josemaría, “el sentido de responsabilidad y la afirmación del pluralismo”<sup>128</sup>, cabría señalar que esas expresiones de la libertad son así de palmarias si se considera que cada persona ‘es’ libertad. Advierte también que son ‘principios dinámicos de individuación’, a lo que cabe añadir que lo son porque cada persona ‘es’ una libertad personal distinta; pero este extremo no lo admite el autor, ya que defiende que la persona ‘tiene’ libertad, pero no la ‘es’. Por lo demás, no entraremos a dilucidar si el sentirse plenamente libres por saberse hijos de Dios equivale –como se declara– a la ‘libertad moral’, porque es tema más teológico que filosófico.

d) “Maeztu y la libertad”<sup>129</sup> (1986) es un artículo en el que Millán-Puelles resume en las siguientes seis tesis la concepción de la libertad de Maeztu:

1ª) “La libertad presenta dos dimensiones mutuamente enlazadas, pero que es imprescindible distinguir: la libertad instrumental o de hecho y la ideal o final”.

2ª) “La libertad es patrimonio del espíritu, pero puede oponérsele y hasta oponerse a ella misma. De ello resulta la necesidad, entre otras cosas, de no confundir la ‘libertad política’ con la ‘libertad del espíritu’”.

<sup>126</sup> Para Tomás de Aquino, la elección siempre versa sobre medios, nunca sobre el fin. Cfr. *In I Sententiarum*, d. 41, q. 1, a. 1, co y ad1; *In II Sententiarum*, d. 7, q. 1, a. 1, ad1; *In II Sententiarum*, d. 38, q. 1, a. 5, exp; *In III Sententiarum*, d. 33, q. 2, a. 3, co; *De veritate*, q. 6, a. 1, ad3; q. 22, a. 13, ad9; q. 22, a. 15, co; *In Ethicam*, III, c. 1, n. 1; c. 5, n. 15; c. 9, n. 1; c. 11, n. 1; VI, c. 2, n. 10; *In Metaphysicam*, V, c. 16, n. 14; *Compendium Theologiae*, I, 174; *Contra Gentes*, IV, c. 95, n. 7; *Summa Theologiae*, I, q. 23, a. 4, ad2; I, q. 60, a. 2, co; I, q. 82, a. 1, ad3; I, q. 83, a. 3, co; I-II, q. 12, a. 4, ad3; I-II, q. 13, a. 4, co; I-II, q. 13, a. 5, co; I-II, q. 13, a. 6, co; I-II, q. 16, a. 4, co; I-II, q. 17, a. 9, ad2; I-II, q. 57, a. 5, co; II-II, q. 11 a. 1, co; II-II, q. 33, a. 1, ad2; II-II, q. 47, a. 1, ad2; II-II, q. 54, a. 2, co; III, q. 18, a. 4, co. Esta tesis ha sido recientemente puesta de relieve por algún estudioso, como por ejemplo: T. Alvira, *Naturaleza y Libertad*, Eunsa, Pamplona, 1985, pp. 80-81. Por tanto, carece de sentido una presunta ‘elección’ del Absoluto.

<sup>127</sup> Para solucionar tal paradoja, convendría distinguir entre una libertad que versase sobre el fin último, y otra que versase sobre los medios (obviamente, para diferenciarlas, no convendría llamar ‘libre albedrío’ a ambas). Pero con dicha distinción real (y nominal) habría que cuestionar la afirmación de Millán-Puelles según la cual “la libertad cuyo ejercicio se requiere para que nos unamos al Creador es... la propia del libre albedrío” (A. Millán-Puelles, “Amor a la libertad”, p. 35), y habría que indicar, asimismo, cuál de las dos libertades es nativa y cuál adquirida. Además, si se sostiene que la libertad que se corresponde con Dios es la del libre albedrío, hay que sostener, como el autor, que el hombre tiene la capacidad de ‘elegir’ a Dios (cfr. pp. 35-36), pero esta tesis, como se ha anotado, se opone a la tomista.

<sup>128</sup> A. Millán-Puelles, “Amor a la libertad”, p. 36.

<sup>129</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, “Maeztu y la libertad”, *Razón Española*, 1986 (4, 29), pp. 261-276.

3ª) “También la ‘libertad de pensamiento’ (sólo parcialmente incluíble en la libertad política) es un valor positivo, a la vez que condicionado y relativo, como necesario o conveniente, pero, por sí, insuficiente”.

4ª) “Existe una fundamental identidad entre el liberalismo individualista y el autoritarismo: a saber, la índole negativa de la forma en que ambas ideologías conciben la sociedad y que tiene su origen en la moral subjetiva”.

5ª) “La responsabilidad es necesariamente heterónoma, en la acepción de que sólo es real ante alguien distinto de su sujeto, y la tesis contraria procede de la soberbia”.

6ª) “La libertad se basa en la verdad, y así se ha de entender la afirmación de que la verdad nos hace libres”<sup>130</sup>.

En estas tesis subyacen puntos relevantes sobre la libertad, que acepta Millán-Puelles, y que conviene explicitar. En la primera tesis, por una parte, lo que en Maeztu es la ‘libertad instrumental, en nuestro autor son la ‘libertad trascendental’ del entendimiento y la ‘libertad psicológica de la voluntad’, facultades que se hallan abiertas a todo; por otra, lo que en el primero es la ‘libertad final’, en el segundo es la ‘libertad moral’; por lo demás, ambos autores consideran innatas a los dos tipos primeros de libertad y piensan que la segunda es adquirida, y es ésta última –para los dos–, por más perfecta, el fin de aquéllas. En la segunda, ambos pensadores afirman el vínculo entre la libertad y el espíritu, aunque la libertad pueda servir para negar el espíritu e incluso a sí misma (como en el caso de los materialismos). En la tercera, los dos humanistas defienden que hay que fomentar el pensamiento en orden a alcanzar la verdad y la libertad. En la cuarta, uno y otro admite que tanto el liberalismo como el autoritarismo (colectivismo, socialismo) desconocen qué es la sociedad. En la quinta, ambos defienden la correlación entre la libertad personal y responsabilidad ante los demás. En la sexta, los dos basan la libertad adquirida (‘final’-‘moral’) en la verdad. De estas tesis cabe indicar que: la primera supone más perfecta la libertad adquirida que la nativa sin dar cuenta de cómo puede surgir lo perfecto de lo imperfecto. De la segunda, que el vínculo entre libertad y espíritu es certero. Asimismo son correctas de la tercera a la sexta. Sólo les faltaría que, tras advertir el ‘qué’ de ellas, es preciso fundamentar más su ‘por qué’.

e) Al final de su artículo “La formación de la persona” (1988), centrado en la filosofía de la educación de Maritain, se lee: “en lo más nuclear de su entidad, la educación es formación del uso de la libertad. Pongo especial énfasis en este punto, porque el valor de la libertad es uno de los que Maritain ha subrayado con mayor empeño e insistencia. Pues bien, la distinción entre la libertad y su uso es imprescindible para establecer correctamente la diferencia entre el libre

<sup>130</sup> A. Millán-Puelles, “Maeztu y la libertad”, pp. 263-275.

albedrío como condición innata o natural de la educación, por una parte, y, por otra parte, el objetivo de la educación... El hombre nace y se hace. El libre albedrío humano es algo que ningún hombre se confiere a sí mismo, porque lo tiene ya en virtud, justamente, de su propia índole de hombre... Pero el libre albedrío no está dado al hombre de una manera puramente natural, y de ahí la posibilidad de educarlo. Patentemente, no se puede educar lo que de un modo unívoco se encuentra en su actividad o comportamiento. Y el hombre se hace hombre en la medida en que el uso que de su libertad lleva a cabo es el coherente con las exigencias objetivas –ideales, no físicas– de su propia naturaleza”<sup>131</sup>. Como se puede apreciar, se sigue manteniendo aquí que el libre albedrío es innato, y que, en cambio, su uso –que equivale a la ‘libertad moral’– es adquirido. A eso añade se que el hombre se humaniza (‘se hace hombre’) con el uso moral –según virtud– del libre albedrío, lo cual indica que adquiere más perfección que la que nativamente tenía<sup>132</sup>. Con todo, en este escrito no se da razón de cómo puede surgir lo más perfecto de lo menos.

Por otra parte, reitera que la perfección humana del libre albedrío es siempre limitada: “dada la limitación del ser humano, nada en éste es absoluto o infinito. Nuestro libre albedrío es una libertad relativa, limitada, condicionada. Pero una libertad relativa, limitada, condicionada no deja de ser una libertad, de la misma manera que el entendimiento finito que los hombres tenemos no deja de ser un verdadero entendimiento”<sup>133</sup>. No obstante, habría que distinguir entre libertad ‘infinita en acto’ y libertad ‘infinitizable o progresivamente creciente’, pues así como la inteligencia humana es operativamente infinita, en el sentido de que su capacidad de conocer es ilimitada, aunque siempre conozca limitadamente, de

---

<sup>131</sup> A. Millán-Puelles, “La formación de la persona”, en AAVV., *El pensamiento filosófico-pedagógico de Jacques Maritain*, Colección Anales, nº 3, San Pablo CEU, Madrid, 1988, pp. 65-66.

<sup>132</sup> Este mismo parecer lo mantiene un buen conocedor de su pensamiento: “qué duda cabe de que la libertad moral eleva a plenitud la condición y dignidad personales”; T. Melendo, “Las dimensiones de la libertad”, p. 584. Y añade: “en ella [en la libertad moral] [...] alcanza su *télos*, su fin o plenitud la libertad del hombre”; p. 585. Para este estudioso, ser *mejor* persona es crecer en libertad moral: “este segundo acrecentamiento se realiza formalmente, apoyado en las otras dos libertades, gracias a lo que nuestro filósofo denomina libertad moral”; p. 585. De manera que, siguiendo el adagio que menta que ‘lo imperfecto es para lo más perfecto’, sostiene que “la libertad fundamental se ordena al libre albedrío, y que uno y otro alcanzan su coronación en la libertad moral, que es la que permite al hombre actuar *bien*, y precisamente en cuanto hombre”; p. 486. Por tanto, admite que “la libertad moral, si cabe, es más libertad que las otras dos”; p. 588, entre otras cosas porque nota que la moral es ‘hábito’, en el sentido de *virtud*, lo cual denota más perfección, más acto, que el mero acto de elección del libre albedrío, y mucha más que su mera ‘capacidad de elegir’, es decir, de ser ‘potencia en orden al acto’. Pero de lo que no da cuenta este planteamiento es de cómo es posible que lo superior surja de lo inferior, el acto de la potencia.

<sup>133</sup> A. Millán-Puelles, “La formación de la persona”, p. 66.

modo semejante, la libertad humana es irrestrictamente abierta, por eso se puede corresponder con Dios.

## 6. La idea de libertad en *La libre afirmación de nuestro ser* (1994)

Por la expresión ‘libre afirmación de nuestro ser’<sup>134</sup>, Millán-Puelles entiende “la auto-referencia práctica y positiva del yo humano, justamente en tanto que humano”<sup>135</sup>. Inversamente, la auto-referencia práctica y negativa del yo a sí se puede designar como ‘la libre negación de nuestro ser’. Este libro, cuyo propósito es fundamentar la ética realista, consta de tres partes más la Introducción. En ésta, se trata de la ‘auto-referencia práctica del yo humano’ y del ‘realismo en la ética’. La primera parte estudia las condiciones de posibilidad de la moral realista; la segunda, el deber; la tercera, la materia del imperativo moral. En lo que sigue, se aludirá sólo a los pasajes de la obra referentes a la libertad, pero inicialmente cabe indicar que la clave sobre la libertad de esta obra se nos ofrece ya al iniciar el Prólogo: “la doble posibilidad de que, en el uso de su libertad de opción, el hombre actúe en consonancia con su propio ser específico o, por el contrario, en oposición a él, abre el camino para una interpretación del obrar éticamente recto como la forma práctica de asumir libremente nuestra propia naturaleza”<sup>136</sup>, lo cual indica que la libertad a la que el autor se refiere es el *libre albedrío*<sup>137</sup>, que considera que el fin de éste es que el hombre actúe en conformidad con el ‘ser del hombre’, y que toma este ‘ser’ en sentido ‘específico’, es decir, como la ‘naturaleza’ humana común de los hombres, o sea, como lo que de ordinario llamamos *esencia humana*, no como el propio *acto de ser personal* de cada quien. En consecuencia, la ética consistirá en el recto uso del libre albedrío, y la rectitud de éste estribará, por tanto, en conformarse con (en ‘afirmar’, dice el autor) nuestro ser humano.

Un factor que acompaña al ‘ejercicio’ de dicha libertad –añade nuestro autor– es la ‘conciencia’ que tenemos de la misma: “en ninguna de sus modalida-

<sup>134</sup> Para Modesto Santos, esta expresión es una “feliz fórmula”: M. Santos, “Sobre la libre afirmación de nuestro ser”, *Anuario Filosófico*, 1994 (27, 2), p. 852.

<sup>135</sup> A. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, Rialp, Madrid, 1994, p. 39.

<sup>136</sup> A. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, p. 13.

<sup>137</sup> “La libertad –en el presente contexto se ha de sobreentender que se trata, concretamente, de la libertad del albedrío– no es algo que el propio yo humano adquiriera, dándosele a sí mismo libremente, sino algo que el hombre tiene de una manera innata, *i.e.*, por naturaleza: formando parte de lo que en él está ya hecho antes de que él mismo actúe libremente [...] la libertad que hay en el hombre es algo intrínsecamente fundado en la específica naturaleza de éste”; A. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, p. 35.

des o manifestaciones puede la libertad ser ejercida sin la conciencia de ella”<sup>138</sup>. Por eso estima que la ‘auto-referencia’ práctica y consciente del yo respecto de sí es libre, y lo es ‘como libre autodeterminación de nuestro ser’. Según este modelo explicativo, admite que la libertad es una capacidad nativa en el ser específico del hombre, pero que puede ser ejercida bien o mal por el yo –consciente y libre–, y que la rectitud o vileza dependen de que tal ejercicio libre –que ya no es libertad ‘natural’ sino ‘moral’–, se conforme o no a la naturaleza humana: “la libre volición indispensable para afirmar en la praxis nuestro ser tiene su término explícito –vale decir, inmediato y directo– *en* lo que hacemos cuando nuestra conducta es conforme a nuestra naturaleza”<sup>139</sup>.

Lo que precede supone asumir dos tesis: una, que el yo es distinto de la naturaleza humana, ya que puede secundarla o transgredirla, lo cual indica asimismo que tiene poder sobre ella; otra, que se distingue entre libertad ‘nativa’ y su ‘ejercicio’: “nuestra libertad no se confunde con su efectivo ejercicio. Tenerla no es lo mismo que ejercerla”<sup>140</sup>. En ambas tesis subyace la idea de que la nativa libertad es ‘potencial’, y por tanto, menos perfecta, que el ejercicio consciente y moralmente correcto de ella, que por ‘activo’, se considera más perfecto<sup>141</sup>. Pero esto comporta sostener implícitamente –como llevan a cabo muchos pensadores modernos– que lo perfecto –el acto– surge de lo imperfecto –la potencia– sin admitir un acto humano previo superior que pueda activar a la potencia, esquema que no sólo es opuesto al clásico (al menos al de corte aristotélico-tomista), sino difícilmente justificable. Además, si se estima que el ‘yo’ es distinto de la ‘naturaleza’ humana, y ésta se ha considerado como ‘sustancia’, cabe preguntar: ¿acaso el yo será un accidente de ella?, pregunta que muestra mayor gravedad tras haber afirmado que el yo tiene poder sobre la naturaleza, pues entonces adquiere esta nueva formulación: ¿acaso el accidente puede ser superior a la sustancia y tener poder sobre ella? Y en caso de responder negativamente a ambas cuestiones, habría que dar cuenta de la índole del yo como ‘parte’, ‘algo’ de la sustancia o naturaleza. Pero entonces, cabría preguntar: ¿cómo una parte de la naturaleza tiene dominio sobre toda ella?

“A mi modo de ver –explica Millán-Puelles–, son tres los significados cardinales del término ‘libertad’, si bien uno de ellos ha quedado favorecido por el uso más ordinario o más frecuente: el de la libertad de opción o libre albedrío. Justamente es la libertad en esta acepción privilegiada lo que de un modo más inmediato se comporta como necesaria condición de posibilidad de la conducta moralmente calificable, más no por ello carecen de todo in-

<sup>138</sup> A. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, p. 22. Cfr., asimismo, pp. 207-208.

<sup>139</sup> A. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, p. 28.

<sup>140</sup> A. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, p. 35.

<sup>141</sup> “La perfección moral es la más alta entre todas las propias del hombre”; A. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, p. 176.

terés para nuestro tema (recuérdese que el objetivo de este trabajo es la fundamentación de una ética realista) los otros dos sentidos cardinales del término en cuestión. A esos dos sentidos los designo respectivamente con las expresiones ‘libertad trascendental’ y ‘libertad moral’ [...] Doy el nombre de ‘libertad trascendental’ [...] a la constitutiva apertura de nuestro ser al ser en general y en cuanto ser –por tanto, a todos los seres–. Esta irrestricta amplitud del horizonte humano se debe al hecho de que nuestro logos no conoce fronteras en su objeto, antes bien, puede en principio hacer objeto suyo a cualquier cosa y a la falta de ella e incluso a la absoluta y pura nada... Con la expresión ‘libertad moral’ designo algo que no es condición de posibilidad de la conducta moralmente calificable, sino, a la inversa, un efecto de esta conducta cuando es moralmente buena de un modo habitual, no ocasional. A diferencia de la libertad trascendental y de la libertad de opción o libre albedrío, las cuales son enteramente innatas, la libertad moral es adquirida, es decir, llega a serlo, viene a ser conquistada, si en nuestro modo de ejercer el libre albedrío evitamos la servidumbre a los fines de índole material y sabemos sobreponernos a la estrechez mental de las apetencias egoístas. Fácilmente se advierte cómo la libertad así adquirida es la proporcionada por las virtudes morales, identificándose, por tanto, con el *status virtutis*, para cuya adquisición son necesarias, aunque no suficientes por sí solas, tanto la libertad trascendental como la de opción o libre albedrío”<sup>142</sup>.

Tres tesis defiende nuestro autor en el largo pasaje que acabamos de reproducir: 1ª) existen tres tipos de libertad: la trascendental, el libre albedrío y la moral; 2ª) las dos primeras son innatas, mientras que la tercera es adquirida; 3ª) la última es superior a las precedentes. Pero en estas tesis subyacen los mismos problemas advertidos más arriba y que a modo de interrogantes se pueden formular como sigue: ¿seguro que las potencias pasivas son libres nativamente?, ¿cómo puede surgir lo superior de lo inferior, la libertad moral de las otras dos? Además, este modelo explicativo puede tener un agravante, pues si las dos primeras libertades están en el plano de la naturaleza, hay que preguntar si de algún modo coinciden con ella. En caso de respuesta afirmativa (que no sostendría nuestro autor), habría que designarlas como parte de la *sustancia* o *naturaleza* humana; en cambio, es claro que la libertad moral debe ser considerada como un *accidente*. Ahora bien, ¿cómo puede ser un accidente superior a la sustancia? En caso de una respuesta negativa, las dos primeras libertades, por predicarse de accidentes (la inteligencia –y la voluntad– en estado nativo) serán, como tales potencias, accidentes. Por su parte, como también la libertad moral es accidente, será un accidente de aquellos accidentes. De mantenerlo, habría que responder a esto: ¿es posible que un accidente de la potencia sea superior a

<sup>142</sup> A. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, pp. 199-200.

la potencia como accidente? Pero no encontramos respuesta a estas cuestiones en las obras de este pensador.

Millán-Puelles considera a la libertad trascendental como condición de posibilidad ‘remota’ de la moral, y al libre albedrío como ‘próxima’. Por su parte, a éste lo considera doblemente: como condición próxima ‘mediata’ en tanto que propiedad de la voluntad; y como condición próxima ‘inmediata’, como propiedad de ciertos actos de la voluntad deliberada<sup>143</sup>. Por lo demás, estima que las virtudes morales son efecto de la repetición de actos morales de la voluntad<sup>144</sup>. Ahora bien, como efectos, cabría que ver a las virtudes como inferiores a la causa, a los actos, pero no se indica si son superiores o inferiores a ellos y por qué los son. Más aún, aunque en esta obra hay alusiones a las virtudes morales, sólo se las considera en cuanto influyen en la configuración de la materia del imperativo prudencial. Se podrá replicar al respecto que las virtudes morales no parecen ser ‘requisitos’ para la fundamentación de una ética realista, objetivo que esta obra persigue, sino ‘efectos’ o ‘consecuencias’ de ella. Con todo, recuérdese que la virtud es considerada una de las tres bases de la ética que el realismo clásico ha propuesto para fundamentar la ética (bienes, normas y virtudes), la superior.

Nótese asimismo que en este trabajo hay poca referencia a los bienes reales, y mucha a las normas y al deber. Ahora bien, de cara a entender la libertad, no parece indiferente dotar de mayor importancia al deber, a los bienes reales o a la virtud, pues si son dimensiones distintas de la ética, lo serán según jerarquía y, por tanto, uno proporcionará al sujeto mayor ‘libertad’ que el otro. Para el autor, no sólo “la prioridad del deber respecto de las virtudes tiene un sentido absoluto”<sup>145</sup>, sino que también considera al deber como *fin* de aquéllas: “no cumplimos nuestros deberes para ser virtuosos o para ejercer las virtudes, sino que, a la inversa, cabalmente, son nuestros deberes lo que justifica, en orden a su cumplimiento, la necesidad (moral) de que poseemos las virtudes y de que las ejercemos”<sup>146</sup>. Sin embargo, en el planteamiento clásico, el deber, (el acto del ‘imperio’ propio del hábito de la prudencia’) si bien era considerado como ‘*genitrix virtutum*’, no era tenido como *fin* de ellas, pues se sabía que “no pertenece a la prudencia fijar el fin de las virtudes morales, sino sólo disponer de aquellas

<sup>143</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, p. 203.

<sup>144</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, p. 204.

<sup>145</sup> A. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, p. 545.

<sup>146</sup> A. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, p. 546. En el párrafo con que este libro finaliza se lee: “el realismo que es propio de la ética de la libre afirmación de nuestro ser no puede pasar por alto la decisiva importancia de las virtudes morales para los imperativos éticos concretos que hacen recta nuestra conducta en su más humana dimensión”; p. 557.

cosas que miran al fin”<sup>147</sup>, y es claro que el fin es superior a los medios y, por tanto, lo que mira al fin será superior a lo que mira a los medios. En suma, como algunos de los estudiosos de la filosofía de Millán-Puelles han advertido, en este punto su planteamiento es más afín al kantiano que al aristotélico-tomista<sup>148</sup>.

Por otra parte, el pensador andaluz considera que la libertad humana requiere dos requisitos: “las condiciones necesarias de toda libre conducta son el amor de cada hombre a sí mismo, y la tendencia humana a la felicidad en tanto que esta tendencia se identifica realmente con la natural ordenación de nuestra potencia volitiva al bien en tanto que bien”<sup>149</sup>. Sin embargo, si se admite que ambas condiciones son ‘necesarias’, ¿cómo es posible que la libertad se base en la necesidad? En efecto, si tal amor de sí y tal tendencia al bien son ‘necesarios’, ¿cómo puede derivar lo libre de lo necesario? Y si deriva, ¿será lo necesario superior a lo libre?

## 7. La concepción de la libertad en *El valor de la libertad* (1995)

Este libro está compuesto de tres partes: en la primera, “Las dimensiones de la libertad”, el autor expone el marco de referencia sobre el que se va a mover su estudio; en la segunda, “La libertad innata y la dignidad esencial del ser humano”, investiga lo que llama ‘libertad trascendental del entendimiento y, derivadamente, de la voluntad’; en la tercera, “La libertad adquirida y la dignidad humana conquistada”, atiende a la libertad moral y política. Como se ve, en los tipos de libertad que distingue, continúa la misma clasificación ofrecida en publicaciones precedentes, con la salvedad de que ahora añade, en el tercer tipo de libertad, junto a la ‘moral’ la ‘política’. Por tanto, lo principal que el lector espera encontrar en esta obra es, por una parte, más ahondamiento en la exposición de las libertades ‘innatas’, y, por otra, cómo se conjugan las dos libertades ‘adquiridas’: la moral y la política. Y cumple con ambas expectativas.

<sup>147</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, a. 6, co. Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 56, a. 4, ad4. Cfr. al respecto mi trabajo: *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 90, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

<sup>148</sup> Cfr. J. M. Manteca, *Racionalidad y libertad. Las dimensiones de la libertad según Millán-Puelles*, Tesis Doctoral, Universidad de la Santa Cruz, Roma, 1999, pp. 197-198. J. Fernández Labastida, *La síntesis de autoconciencia y libertad en Antonio Millán-Puelles*, p. 229; F. J. Martínez López, *La fundamentación de la ética realista*, pp. 267-269.

<sup>149</sup> A. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, p. 227.



En la primera de estas partes, Millán-Puelles estudia los diversos sentidos del término ‘libertad’. Distingue, por un lado, la ‘libertad trascendental’, que entiende como la apertura nativa de la inteligencia a la verdad y de la voluntad al bien, aperturas que no son ni activas ni pasivas<sup>150</sup>, sino indeterminadas<sup>151</sup>. Por otro lado, habla de la ‘libertad de albedrío’, propia de las elecciones voluntarias. Por último, también de la ‘libertad civil’ y de la ‘moral’. Son, pues, cinco las acepciones de la libertad que el autor menciona en estos primeros capítulos del libro. Sostiene que si falta alguna de ellas, se tiene una visión parcial de la libertad, como las que tuvieron, por ejemplo, Hobbes, Suárez, Juan de Santo Tomás, Gredt o Müller. Las dos primeras –añade– son *innatas*; las dos últimas, en cambio, son *adquiridas*<sup>152</sup>. Considera asimismo libertad innata al *libre albedrío*<sup>153</sup>, es decir, a la capacidad de dirigirse al fin autodeterminándose en el actuar. Con él la voluntad domina sus actos e impera a las otras potencias. Modalidades del libre albedrío son las clásicamente llamadas ‘libertad de ejercicio’ –querer o no querer– y de ‘especificación’ –querer esto o aquello–. Por su parte, considera adquiridas a la ‘libertad moral’ y a la ‘libertad política’ o civil, y en el plano sobrenatural, ‘la libertad de los hijos de Dios’<sup>154</sup>. Por otro lado, bajo la expresión ‘libertad interior’ agrupa a las libertades innatas y a la moral, y bajo el de ‘libertad exterior’, a la política.

Según el pensador gaditano, ninguna de tales libertades pertenece a la ‘esencia metafísica’ del hombre, porque éste no ‘es’ libertad. Como define la *esencia* humana como ‘animal racional’, admite que la “libertad no es lo mismo que animal racional”<sup>155</sup>. La razón que da es que “la libertad, por pertenecer a una de las potencias operativas humanas, no puede ser un componente o elemento de la esencia metafísica del hombre, donde no entra ninguna potencia operativa (pues todas ellas son accidentes, aunque necesariamente dimanen del constitutivo formal de nuestro ser)”<sup>156</sup>. Como se ve, el autor sigue, también en esta obra, el modelo *sustancia-accidentes* para describir al hombre, según el cual la libertad no es la sustancia (habría que explicitar que no es ni el cuerpo ni el alma<sup>157</sup>), sino un accidente, aunque éste derive necesariamente de aquélla. En suma, para

<sup>150</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, Rialp, Madrid, 1995, p. 23.

<sup>151</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, p. 28.

<sup>152</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, pp. 43, 59-60.

<sup>153</sup> “La libertad de albedrío, por ser un autodomínio innato, tiene que ver con la dignidad innata del hombre como persona”; A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, p. 59.

<sup>154</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, p. 63.

<sup>155</sup> A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, p. 44.

<sup>156</sup> A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, p. 44.

<sup>157</sup> De ser éste el pensamiento de nuestro autor, no podría aceptar que la libertad es “una propiedad del alma en cuanto espiritual, que radica en ella antes que en sus potencias”; T. Melendo, “Las dimensiones de la libertad”, pp. 594-595.

el autor, el hombre es libre porque la libertad tiene su raíz en la racionalidad (debida al entendimiento; ‘racionalidad’ en la cual incluye también a la voluntad). “Por consiguiente, sólo estas dos potencias operativas son los *inmediatos sujetos de atribución* de la libertad humana innata. Y de ello, a su vez, se sigue que, en virtud de la diferencia [...] del entendimiento y de la voluntad, hay dos libertades humanas de carácter innato: la propia de la facultad intelectual y la peculiar de la facultad volitiva”<sup>158</sup>.

Sin embargo, a las tres tesis precedentes del autor cabe preguntar, a la primera y segunda, si el entendimiento y la voluntad disponen de libertad nativa siendo como son puras potencias pasivas. En efecto, no están ya en acto abiertas a conocer toda verdad y a querer todo bien, sino en potencia de abrirse; como de entrada no están abiertas, requieren ser activadas, o sea, ser abiertas. Nativamente la inteligencia (*ratio ut natura*) no dice relación a nada. Cuando es activada por el acto intelectual humano superior a ella que la puede activar entonces dice relación a las verdades conocidas. Por su parte, nativamente la voluntad como potencia (*voluntas ut natura*) dice relación necesaria (no libre) con el sumo bien o fin último al que realmente está inclinada. Pero no se abre positivamente a él a menos que actúe sobre ella un acto humano superior a tal potencia que es susceptible de activarla. A la tercera tesis del autor le cabe asimismo otra pregunta: ¿por qué se supone innato y no adquirido el libre albedrío, si la voluntad *in status nascens*, por pasiva y por ser relación trascendental necesaria al último bien, no está abierta a elegir nada?

Es estos primeros capítulos el autor comenta las posiciones sobre la libertad de diversos autores contemporáneos (Clavell, Lakebrink, Polo, etc.). Especial relieve tienen sus comentarios a este último pensador<sup>159</sup>, pues cuando menciona que, para Leonardo Polo, la libertad es un ‘radical de la persona’, no distingue entre ‘persona’ y ‘naturaleza humana’, distinción capital en Polo, pues para éste último ‘persona’ no designa ni la totalidad del hombre, ni el compuesto humano de cuerpo y alma, sino sólo el *acto de ser*, el cada quién que es distinto realmente de la *esencia* humana –la cual es común a todos los hombres (a ella pertenecen el ‘yo’ que admite varias tipologías– y su dos potencias inmateriales –la inteligencia y la voluntad–. Al desarrollo de estas dimensiones lo llama ‘vida adquirida’, lo cual indica también que, para Polo, ‘persona’ no equivale a ‘yo’, pues mientras conocemos bien el ‘yo’, conocemos poco la persona que cada uno somos. A la par, Polo distingue el acto de ser personal y la esencia del hombre de lo que él llama *naturaleza* humana, es decir, el cuerpo, sus facultades y funciones (a la que designa como ‘vida recibida’, pues es la dotación –código genético– que hemos recibido de nuestros padres.

<sup>158</sup> A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, p. 46; cursivas en el texto original.

<sup>159</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, pp. 72-73.

En cambio, Millán-Puelles entiende por ‘naturaleza humana’ el *todo* humano en el que incluye las tres dimensiones que Polo distingue realmente (*acto de ser* espiritual, *esencia* inmaterial y *naturaleza* corpórea). Además, toma la expresión ‘naturaleza humana’ como sinónima de los términos ‘persona’, ‘hombre’, y también de ‘esencia humana’, vocablos que en modo alguno son equivalentes para Polo. En suma, parece no percibir (tal vez por no haber reparado en las aludidas distinciones semánticas polianas) que la ‘libertad radical’ de la que habla Polo sea una dimensión nuclear del *acto de ser* humano. Con esto se puede advertir la distinción que existe entre los pareceres de ambos pensadores respecto del tema en cuestión, pues aunque los dos hablen de ‘libertad trascendental’, para Millán-Puelles, esta libertad es un *accidente* (aunque ‘propio’) de la *sustancia* humana, mientras para Polo –que abandona el esquema categorial *sustancia-accidentes* para explicar al hombre, y acepta la distinción real *actus essendi-essentia*–, tal libertad, lejos de ser accidental, es una de las dimensiones superiores del hombre, constitutiva del *acto de ser* personal (la ‘libertas transcendentalis’ de que habla Polo es co-activa junto con los otros tres trascendentales, por él descubiertos, que conforman el *co-acto* de ser personal humano: la *coexistencia*, el *conocer* y el *amar* personales; no es, por tanto, una dimensión nativa de la *esencia* humana, y en menor medida, de las potencias pasivas –razón y voluntad– de dicha esencia).

En suma, la ‘libertad trascendental’ de que habla Millán-Puelles, la radica innatamente en el entendimiento y en la voluntad, las cuales son potencias a las que considera accidentes. Por su parte, la ‘libertad trascendental’ de la que trata Polo es propia del *acto de ser* personal, no perteneciente, por tanto, a dichas facultades, sino *acto* previo y superior a la libertad que se manifiesta en dichas potencias de la *esencia* humana cuando éstas son activadas, no antes. Por lo demás, para Leonardo Polo, si bien, la ‘libertad trascendental’ es la más importante del hombre, no es la única, pues también advierte que existe libertad en el entendimiento y en la voluntad, aunque asimismo de modo diverso, pues, para Polo –que en esto sigue a Tomás de Aquino<sup>160</sup>–, la inteligencia y la voluntad sólo son libres cuando son activadas por una dimensión humana superior a ellas merced a la cual adquieren, respectivamente, hábitos y virtudes. Sin embargo,

<sup>160</sup> “El hábito es aquello por lo cual el que obra lo hace cuando quiere, como se dice en *De anima*, III”, Tomás de Aquino, *De malo*, q. 16, a. 11, ad4. Otras referencias sobre lo mismo se encuentran en: *De veritate*, q. 1, a. 12, ad15; *Reportationes Ineditae Leoninae*, n. 3, 13, vs 8; *Summa Theologiae*, I-II, q. 58, a. 1, co; III, q. 11, a. 5, ad2. Tomás de Aquino cita en este punto al *Co-mentador*, es decir, a Averroes, en innumerables ocasiones. Cfr. *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 1, sc. 1; d. 34, q. 3, a. 1, q1a. 3, sc. 1; *Contra Gentes*, II, c. 60, n. 12; *De malo*, q. 6, co; q. 16, a. 8; q. 16, a. 11, ad4; *In Ethicam*, III, lect. 6, n. 4; VII, lect. 3, n. 15; *Summa Theologiae*, I-II, q. 50, a. 5, co; I-II, q. 51, pr. 7; I-II, q. 78, a. 2, co; q. 107, a. 1, co; II-II, q. 137, a. 4, ad1; III, q. 11, a. 5, ad2; *Reportationes Ineditae Leoninae*, n. 3, 13, vs. 8.

tales potencias no son libres en su estado nativo. En cambio, Millán-Puelles considera que esas facultades son libres por naturaleza.

En lo que coinciden ambos filósofos es en recabar como sujeto del ‘libre albedrío’ a la voluntad. Con todo, para Polo, el libre albedrío no es innato, sino adquirido, pues estima que las mencionadas potencias en estado nativo son pasivas, mientras que Millán-Puelles lo considera innato. También concuerdan en sostener que la libertad moral y la política son adquiridas. Pero se distinguen asimismo en que, a diferencia de Millán-Puelles, Polo en modo alguno considera que la libertad moral sea superior a la trascendental, sino todo lo contrario, pues la moral es pura manifestación adquirida en la *esencia* humana del crecimiento de la libertad trascendental del *acto de ser* personal. Si se tuviera que resumir en una frase su distinto punto de vista respecto de la libertad, tal vez sería expresivo decir que se trata de una doble diferencia: de fundamentación teórica y de jerarquía real. En cuanto a lo primero, Polo explica el crecimiento de las ramas (actos de las potencias de la *esencia* humana) desde actividad nativa y creciente de la raíz (*acto de ser* personal), mientras que Millán-Puelles – como se ha reiterado – explica el desarrollo de las ramas (*acto*) desde unas raíces pasivas (*potencias*). En cuanto a lo segundo, para Polo, lo superior es la libertad de la intimidad personal, no la que aparece en las manifestaciones humanas, mientras que, para Millán-Puelles, lo superior es la ‘libertad moral’ propia de las manifestaciones humanas, mientras que es inferior la ‘libertad trascendental’. Se trata, pues, de planteamientos opuestos, tanto en la fundamentación teórica como en la jerarquía real.

En suma, la capital distinción entre ambos pensadores parece radicar en que, mientras que para Polo la persona humana ‘es’ libertad<sup>161</sup>, según Millán-Puelles “si se piensa que el hombre *es* libertad –no que la *tiene* como necesariamente derivada de su específico ser– se termina, si se piensa con entero rigor lógico, negando toda esencia o naturaleza humana (recuérdese el claro ejemplo del existencialismo de Sartre)”<sup>162</sup>. Sin embargo, Polo, al considerar que la libertad trascendental radica en el *acto de ser* personal humano, no por ello niega la *esencia* inmaterial humana (yo, razón y voluntad) y la *naturaleza* corpórea humana (el cuerpo, sus funciones y facultades), a las que, además distingue realmente entre sí, sino que más bien indica que la persona respeta dichas dimensiones humanas menores cuando actúa ‘según’ ellas son, y que actúa mal en cambio, cuando usa ‘de’ ellas a su antojo. Tampoco afirma que, por *ser* libertad la persona (acto de ser), es decir, por ser la libertad lo superior en el hombre (del *acto de ser*), tal libertad tiene que ser ciega, espontánea, libertinaje, pues no

<sup>161</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. I: *La persona humana*, Eunsa, Pamplona, 1999; L. Polo, *Persona y libertad*.

<sup>162</sup> A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, p. 76.

actúa sola o aisladamente, sino supeditada otras dos raíces del acto de ser personal que son más pujantes que ella: el *conocer* personal y el *amar* personal. Además, tampoco éstos son autónomos o independientes, pues su tema personal es el ser divino.

Por lo demás, Millán-Puelles llama ‘fundamental’ a la ‘libertad trascendental’ del entendimiento humano, porque la considera más ‘radical’ que la respectiva de la voluntad humana<sup>163</sup>. Piensa asimismo que ambas libertades son ‘finitas’ porque dependen de un ser finito, el hombre, y que sólo cabe llamarlas infinitas relativamente, a saber, por sus *objetos* (la verdad y el bien), es decir, en cuanto a su respectiva capacidad de conocer y de querer toda realidad<sup>164</sup>. Polo, en cambio, considera que la libertad personal humana es irrestricta (la describe como ‘inclusión atópica en el ámbito de la máxima amplitud’) y que, derivadamente, también la libertad de la razón y la voluntad, cuando estas potencias son activadas, son potencialmente infinitas, insaturables. El pensador gaditano añade que el entendimiento tiene la capacidad de ‘reflexión’ sobre sí, y entiende tal reflexión –a la que en otros lugares llama ‘reflexividad originaria’– como un modo de libertad<sup>165</sup>. Por su parte, Polo niega que exista reflexividad en todo nivel noético humano (no sólo en el entendimiento), y, por tanto, no la pone en correlación con la libertad. Por lo que respecta a la voluntad, Millán-Puelles, además de indicar que también su “objeto formal (el bien) es infinito en su línea”<sup>166</sup>, y que su ‘libertad trascendental’ es segunda respecto de la del entendimiento y fundamentada por la de aquél, agrega que también la voluntad puede querer a sí<sup>167</sup>, al entendimiento y al mismo sujeto<sup>168</sup>. Por su lado, Polo admite

<sup>163</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, pp. 77-78.

<sup>164</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, p. 79.

<sup>165</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, p. 87. Uno de los estudiosos de su pensamiento explica esta reflexividad de la libertad como sigue: “en el pensamiento de Millán-Puelles la libertad establece un nexo entre la parte fija de nuestra naturaleza y la parte dinámica, ya que el uso reflexivo de nuestra libertad nos hace dueños de nuestra naturaleza”; A. Gutiérrez Rosado, *La naturaleza humana como realidad trascendente en el pensamiento de Antonio Millán-Puelles*, Tesis Doctoral, Universidad de la Santa Cruz, Roma, 2006, pp. 239-240. No obstante este autor, si bien sabe que “la libertad la posee el hombre en virtud de la propia naturaleza” (p. 240), sin embargo, no explica si la libertad natural ya es activa o no y cómo se activa. Añade que “para Millán-Puelles, aunque el estatuto ontológico de la libertad sea siempre el de accidente, la libertad es un accidente de una sustancia peculiar: una sustancia apta para trascender que cuenta con la libertad para esa aptitud. No se trata de una aptitud que pertenezca a un compuesto sustancia-libertad, sino de una aptitud que pertenece exclusivamente a la sustancia, al ‘principio fijo’, ya que la aptitud se distingue del efectivo ejercicio. Pero es un ‘principio fijo’ que necesita de la libertad para actualizar aquella aptitud”; p. 245. Con todo, cabe preguntar: ¿cómo la libertad puede actualizar esa aptitud del principio fijo si la libertad nativa también es aptitud, es decir, no es activa? Además, ¿cómo puede el accidente actualizar a la sustancia?

<sup>166</sup> A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, p. 97.

<sup>167</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, pp. 105-106.

cierta reflexividad en la voluntad, si tal curvatura se entiende en el sentido de que esta potencia es reforzada en sus actos de querer y en sus virtudes (que son intención de alteridad) por un hábito innato superior a ella (la *sindéresis*) el cual es un instrumento nativo del *acto de ser* personal humano.

Dejando al margen la comparación filosófica entre pensadores, y continuando exclusivamente con la exposición de Millán-Puelles sobre la libertad en esta obra, conviene añadir que, para él, la ‘libertad de arbitrio’ es la libertad de elección<sup>169</sup>, que no versa sólo sobre los bienes externos (*libertad de especificación*), sino también sobre los propios actos (*libertad de ejercicio*), pues no sólo se puede querer esto o lo otro, sino también querer o no querer. Es descrita conforme al modelo clásico de ‘dominio sobre nuestros actos’. En este punto corrige diversas negaciones del libre albedrío –por ejemplo, de Spinoza, Bayle, Leibniz, Hume, Condillac, Kant, J. S. Mill, Schelling, Nietzsche–, así como ciertas concepciones que considera deficientes (Popper, I. Berlin, A. Gelhen, Zubiri, Sartre, Ortega), guardando una cierta afinidad con autores como Kierkegaard, Fabro o Jaspers. Con Kierkegaard acepta que el fundamento del libre albedrío humano es la omnipotencia divina. La idea de Fabro de que la suprema concentración de la libertad de elección estriba en la elección del Absoluto, equivale, para Millán-Puelles, al paso del libre albedrío –que considera innato– a la libertad moral –que es adquirida–. Sigue a Jaspers en que cualquier argumentación o crítica racional contra la libertad no la afecta, porque aquella, por racional, es abstracta, mientras que ésta, por concreta es íntima, experiencial y, además, consciente<sup>170</sup>.

Tras el prolongado examen de las posiciones sobre la libertad propias de los mencionados pensadores, la conclusión a que llega es que “el valor del libre albedrío humano es relativo”<sup>171</sup>, es decir, “el valor del libre albedrío humano no es el valor de lo más radical en el ser específico del hombre, ni tampoco el más alto valor de los valores que a éste le son posibles, sino el más alto de los valores que el hombre tiene por virtud de su innata realidad”<sup>172</sup>. Sostiene esto porque –como se ha adelantado– considera que el hombre no ‘es’ libertad, sino que la ‘tiene’; y aunque la tenga ‘innata’, no pasa de ser un ‘tener’, es decir, un ‘accidente’ de ciertas potencias ellas mismas accidentales. En esta conclusión destaca su concepción ontológica del ser humano como *sustancia*, y también su visión acerca los *accidentes* inmatrimales humanos, pues, al considerar la precdencia del entendimiento sobre la voluntad, piensa que “el más radical de los

<sup>168</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, p. 100.

<sup>169</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, p. 106.

<sup>170</sup> A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, pp. 155-156.

<sup>171</sup> A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, p. 161.

<sup>172</sup> A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, p. 161.

valores de nuestro ser específico es el valor de nuestro entendimiento, y ello no sólo porque el entendimiento hace posibles los actos libres de la voluntad, sino porque también hace posible a la voluntad misma, tanto en su libertad trascendental, cuanto en su libertad de arbitrio que ella tiene<sup>173</sup>. Admite, además, que por encima del valor del libre albedrío está la libertad moral<sup>174</sup>.

Las ‘libertades adquiridas’, tema de la tercera parte de esta obra, son –según Millán-Puelles– la *civil* o política y la *moral*. Éstas son –escribe– “cierta forma de autoposesión humana... En la libertad moral el hombre se auto-posee por adquirir el hábito de no someterse a sus pasiones y de trascender (sin excluir) su personal bien privado. Y en las libertades políticas la autoposesión consiste en el poder, que con ellas adquiere el ciudadano, de autodeterminarse en las respectivas materias sin ninguna amenaza de coacción legal y con el amparo de la ley frente a las coacciones ilegales”<sup>175</sup>. Con todo, cabe preguntar si poseer derechos civiles y poseer virtudes indica directamente ‘autoposesión’ o, más bien, posesión de realidades externas o internas que no coinciden exactamente con uno mismo, porque la persona que se es, es superior a unas y otras. En la ‘autoposesión’, la civil y la moral coinciden con el libre albedrío; se distinguen de él, en cambio, no sólo en que son adquiridas, sino también en que son positivas. Atendamos, por último y según este autor, a la más importante de las libertades, la moral, para luego distinguirla de la política.

La libertad moral, “el estado que consiste en la posesión de las virtudes morales”<sup>176</sup>, tiene, según Millán-Puelles, dos facetas: el dominio de las pasiones y la elevación al bien común<sup>177</sup>. Con esta libertad –añade– “el hombre se ajusta a la verdad de la perfección de su ser”<sup>178</sup>, entendiendo por tal que el hombre se perfecciona como hombre, o sea, que “el valor de la libertad moral es cabalmen-

<sup>173</sup> A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, pp. 172-173.

<sup>174</sup> Sin embargo, ya se ha mencionado el problema que esta tesis ofrece: ¿cómo puede surgir lo perfecto de lo imperfecto? Señala el autor: “El libre albedrío humano no tiene el valor más alto entre todos los que el hombre puede poseer, porque por encima del valor de esta forma de libertad está el valor de la libertad que se consigue con las virtudes morales. La libertad de arbitrio, cuyo valor [...] es menos radical que el de la libertad trascendental del entendimiento y que el de la libertad trascendental de nuestra potencia volitiva, tiene un valor más radical que el valor de la libertad moral y, justamente por ello, menos alto. Lo más alto en el árbol es la copa, no la raíz”; A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, p. 173. Más adelante agrega: “la libertad moral vale más que la pura y simple libertad humana de albedrío”; p. 176 (cfr. asimismo: p. 188). A esta tesis añade que nuestra semejanza con el ser divino radica en la libertad moral (cfr. p. 175). Sin embargo, esto implica que la semejanza del hombre con Dios sea adquirida, no innata. No abordaremos aquí esta cuestión, porque sus netas implicaciones teológicas desbordan nuestro marco filosófico.

<sup>175</sup> A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, pp. 183-184.

<sup>176</sup> A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, p. 213.

<sup>177</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, p. 190.

<sup>178</sup> A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, p. 194.

te el que la posesión de las virtudes da al hombre precisamente en cuanto hombre”<sup>179</sup>. Ahora bien, con tal libertad se adquiere la ‘virtud’, que constituye el perfeccionamiento ético del hombre. Sin embargo, a esta afirmación cabe preguntar: ¿el perfeccionamiento superior del hombre es el ético? Hay que advertir que, para nuestro autor, no es en sentido estricto el ‘ser’ del hombre el que se perfecciona con la libertad moral y la virtud, sino una dimensión de su ‘tener’, porque esta libertad y la virtud son ‘posesión’ en la voluntad del hombre, no son el ‘ser’ de la persona humana. En efecto, nadie se reduce a tal libertad ni tampoco a las virtudes que ha adquirido; precisamente por eso puede ejercer o no, de un modo u otro, dicha libertad, y puede asimismo desarrollar, ratificar o incluso conculcar sus virtudes adquiridas. Sin embargo, Millán-Puelles agrega que “en todo elegir *me* elijo”<sup>180</sup>, lo cual lleva a preguntar si con esta afirmación discierne de modo claro entre *ética* y *antropología*, pues el ‘elegir’ es una dimensión ética de la voluntad humana, pero el ‘ser’ personal humano no es su voluntad –y no cae bajo la decisión de ésta–.

Si se distinguiesen ambas dimensiones humanas –ética y antropología de la intimidad–, habría que sostener que con la libertad moral se debe adquirir la virtud en orden a manifestar el ser personal íntimo que se es, es decir, que la ética ‘nacer de’ y ‘sirve a’ la antropología de la intimidad. Con todo, parece obvio que la manifestación ética es distinta del misterio antropológico del ser personal. Si la libertad superior del hombre fuese la moral, con ésta la persona humana debería adaptarse –‘subordinarse’– al bien común<sup>181</sup>, pero una sola persona humana parece ser más valiosa que el ‘bien común’, pues se puede decir que es ‘amor’, y éste es superior al ‘bien’. Por eso el fin ‘personal’ de cada quien, más que ser el bien común (el cual no es necesariamente personal), debe ser un amor personal que le pueda aceptar irrestrictamente. En consecuencia, debe existir una libertad ‘personal’, superior a la ‘moral’, que se abra a dicho amor personal, pero esta cuestión está ausente en el planteamiento del autor.

Para terminar la presentación de las tesis de esta obra, cabe indicar que el autor entiende la ‘libertad política’ (a la que también llama ‘civil’, ‘pública’, ‘jurídica’, ‘social’, ‘convencional’) como “un auténtico bien común, pero no el bien común único”<sup>182</sup>, que consiste en unos actos con “la doble índole de imperados, por una parte, y, por otra, de físicamente insertos en un contexto civil”<sup>183</sup> y que

<sup>179</sup> A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, p. 213.

<sup>180</sup> A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, p. 198.

<sup>181</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, p. 214. En consecuencia, entiende que “en tanto que aspecto o dimensión de la libertad moral, la elevación al bien común es esencialmente *personal* en el más estricto sentido de este término, que es el correspondiente a cada una de las personas individuales (en este caso, humanas)”; pp. 222-223.

<sup>182</sup> A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, p. 236.

<sup>183</sup> A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, p. 237.



dicen referencia al bien común<sup>184</sup>. Millán-Puelles considera ‘limitadas’ tanto ésta libertad como la moral –y asimismo las tres que llama innatas–, pero de la política dice, además, que ‘impone límites’<sup>185</sup>, pues “esencialmente está orientada a evitar las intromisiones que *cualquier ciudadano* puede sufrir por el abusivo ejercicio del libre albedrío de otro”<sup>186</sup>. No obstante, de la libertad política se podría decir que, más que imponer límites, lo que hace es ampliar la libertad natural al ámbito social, tal como el derecho positivo (correcto) se puede considerar como la ampliación del derecho natural. En ambas, libertad moral y civil, se dan –según el pensador gaditano– derechos y deberes, pero la primera confiere sobre todo deberes, mientras que la segunda otorga prioritariamente derechos<sup>187</sup>. Además, dentro de la segunda, discierne entre la del ciudadano y la del gobernante, pues la libertad de éste es reconocida y le permite formular leyes; en cambio, la de aquél es protegida y le lleva a secundar las leyes.

#### 8. El significado de la libertad en *Ética y realismo* (1996) y en “Las Humanidades y la Universidad” (1998)

a) Del sucinto libro *Ética y realismo* (1996), compuesto por varias conferencias que el autor dictó en 1995, es preciso atender a la primera, “El realismo práctico”, porque en ella se expone el sentido de la ‘libre afirmación de nuestro ser’, expresión que dio título a un libro previo al que ahora nos ocupa. Recuérdese que por esta expresión Millán-Puelles entiende que “el hombre es capaz de un comportamiento moralmente calificable, de una conducta éticamente torcida, en la medida en que es capaz con sus hechos –no de un modo teórico sólo: *practice*– de afirmar su ser o negarlo”<sup>188</sup>. Esto indica –como el propio autor confiesa con palabras de Martin Rhonheimer–, que no se puede hacer una antropología sin hacer referencia a la ética, o de otro modo, que ambas disciplinas se penetran mutuamente. Lo mismo sostiene en uno de sus últimos libros: *La lógica de los conceptos metafísicos*, referido a la relación entre otras dos disciplinas filosóficas –la Lógica y la Metafísica–.

Sin embargo, se puede plantear que si el *ser* humano es superior a su *obrar*, el estudio del ser, la *antropología*, tiene que ser necesariamente superior al estudio del obrar humano, la *ética*. En consecuencia, cabe explicar el ser sin necesidad de apelar al obrar, al menos de modo explícito. En cambio, la hipótesis

<sup>184</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, p. 238.

<sup>185</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, p. 239.

<sup>186</sup> A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, p. 239.

<sup>187</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, p. 267.

<sup>188</sup> A. Millán-Puelles, *Ética y realismo*, Rialp, Madrid, 1996, p. 14.

inversa, o sea, la de explicar el obrar al margen del ser, carece de fundamentación. Además, si se trata de dos planos de lo humano jerárquicamente distintos, los niveles cognoscitivos que se hagan cargo de uno y otro también deben serlo. Por tanto, no convendrá usar uno para alcanzar el tema del otro. Así, si el conocer que mira a la intimidad personal es distinto y superior que el que mira a las manifestaciones humanas, se podrá ejercer el primer nivel cognoscitivo sin necesidad de ejercer el segundo.

Con sus palabras “Yo entiendo que el comportamiento éticamente recto es una libre afirmación de nuestro ser, no teórica, sino práctica. Yo puedo hacer una afirmación teórica del tipo: soy un animal racional... Mi comportamiento calificable de un modo ético o moral es un comportamiento tal que, o con él libremente soy coherente con mi propio ser de hombre o, por el contrario, me comporto de una manera inhumana, incoherente con las exigencias de mi propio ser de hombre”<sup>189</sup>. Ahora bien, de ser verdad que el *obrar* humano fuese una afirmación del *ser* humano, la ética sería ‘trascendental’, es decir, inherente nativamente al corazón humano, no una dimensión humana adquirida; pero es claro que la ética no es constitutiva del ser humano (ni siquiera sus bases lo son), sino precisamente operativa. No por ‘ser’ hombre se es ético, pues si el hombre no actúa no deviene ético. Se puede decir que la ética es la manifestación práctica superior del ser del hombre, pero la ‘manifestación’ del ser no es ni la intimidad del ser ni su conocimiento. Además, si no es tal conocer, el afirmar el ser o negarlo no parece pertinente para tal dimensión humana<sup>190</sup>.

“Tenemos una naturaleza –añade Millán-Puelles–, y en el uso de nuestra libertad podemos actuar en conformidad o en disconformidad con ella”<sup>191</sup>. Mas tal vez sea preferible indicar que tanto una u otra posibilidad no ‘afirman’ o ‘niegan’ el *ser*, sino que son ‘manifestación’ de que a nivel íntimo el hombre ya se ha ‘aceptado’ o ‘rechazado’ como quien es, pues si no lo hubiese admitido en ese plano, no lo podría manifestar éticamente. No obstante, la libre aceptación o su contrario no son directamente éticas, sino antropológicas. Millán-Puelles se pregunta si en la práctica un hombre puede negar su ser. Responde afirmativamente con los ejemplos del suicidio, del actuar *contra naturam*, etc. Sin embargo, lo que estos ejemplos niegan no es, en rigor, el ‘ser’, si por éste se entiende el ‘acto de ser’ humano, sino la ‘vida corpórea’ humana, que es una disposición de dicho ser, pero no se identifica con él. Tales actitudes, obviamente, son éticas, en dichos casos, faltas de ética. Pero además, es verdad que el hombre puede despreciar su ‘ser’, entendiendo por éste su intimidad, su sentido personal, y

<sup>189</sup> A. Millán-Puelles, *Ética y realismo*, pp. 14-15.

<sup>190</sup> Expresado de un modo más clásico convendría decir que la antropología tiene como tema el *acto de ser* humano, mientras que la ética se ocupa de la *esencia* humana.

<sup>191</sup> A. Millán-Puelles, *Ética y realismo*, pp. 15-16.

eso, más que ético, es antropológico. Con esa actitud personal el acto de ser personal humano decrece, entra en pérdida y tiende a la extinción.

Por otra parte, el conocer que permite darse cuenta de que afirmamos o negamos nuestro ser es, para Millán-Puelles, la ‘razón práctica’<sup>192</sup>. Sin embargo, según el planteamiento clásico-tomista, esta vía operativa de la razón conoce, mediante sus operaciones inmanentes, los bienes reales externos y las acciones transitivas humanas. Se puede añadir que conoce a sus propios actos de conocer por medio de sus hábitos adquiridos. Pero, en rigor, no conoce ni sus hábitos adquiridos ni a la misma razón como potencia, ni tampoco los actos, virtudes y la potencia de la voluntad, cometido todo ello de un hábito innato superior a la razón que activa y respalda a las potencias superiores humanas, la *sindéresis*, la cual en modo alguno alcanza a conocer la intimidad humana, para cuyo conocimiento se requiere de un nivel noético superior a este hábito. Pues bien, la *sindéresis* es la fuente del conocimiento de la ética, porque permite conocer la entera naturaleza humana (el estado de todas las facultades y su natural referencia a crecer, así como la correspondencia de estas potencias con las realidades externas), pero no es el método noético de la antropología de la intimidad. A temas reales jerárquicamente distintos, diversos métodos noéticos jerárquicamente distintos. En suma, la antropología es irreductible a la ética, y el conocer que permite alcanzar el *acto de ser* personal es irreductible al conocer que permite desvelar la *esencia* humana<sup>193</sup>.

b) En “Las Humanidades y la Universidad” (1998), discurso de agradecimiento al ser nombrado Miembro Académico Honorario de la chilena Universidad Adolfo Ibáñez, Millán-Puelles indica que las humanidades confieren al hombre un conjunto de conocimientos que le sirven “para la conducción u orientación del uso correcto de la libertad humana”<sup>194</sup>, por tanto, pone el conocimiento humanístico en correlación con el recto uso de la libertad ‘moral’. En este texto se denuncia que en la actualidad las humanidades no tratan al hombre como humano, porque atienden en exclusiva a sus aspectos empíricos, pues “tratar al hombre como hombre es tomarle como un ser capaz de iniciativa personal, de iniciativa privada (privada quiere decir personal); esta capacidad de ser gestor de las propias actividades no es tenida en cuenta por las llamadas ciencias humanas que hoy suelen estudiarse en las facultades... Son llamadas ciencias humanas porque, evidentemente, de alguna manera se refieren al hombre, pero no se refieren nunca al hombre bajo el aspecto de su capacidad de autodeterminación en la cual, como es bien sabido, estriba y consiste la llamada

<sup>192</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *Ética y realismo*, pp. 19 ss.

<sup>193</sup> Para abundar más respecto del esclarecimiento de esta tesis se puede consultar mi trabajo: “La distinción entre la antropología y la ética”, *Studia Poliana*, 2011 (13), pp. 119-153.

<sup>194</sup> A. Millán-Puelles, “Las Humanidades y la Universidad”, *Intus-Legere*, 1998 (1), p. 19.

libertad de arbitrio”<sup>195</sup>. Como se ve, la clave de la libertad humana la radica en la ‘libertad de elección’. No es que desprecie las otras libertades humanas, por ejemplo, la que él llama ‘trascendental’ y que designa como apertura de la inteligencia a todo lo real, sino que las subordina a la moral, porque considera ésta superior. Con todo, estamos ante el reiterado problema de dar razón de cómo puede surgir lo superior de lo inferior.

### 9. La voz ‘libertad’ en *Léxico filosófico* (1984-2002)

Atendemos a esta obra en último lugar, porque, aunque su primera edición es relativamente temprana, sufrió redacciones y ampliaciones posteriores hasta última hora. En la voz ‘Persona’ de este glosario se lee que “la dignidad de la persona humana –y de toda persona– está íntimamente unida al valor que la libertad tiene de suyo, de una manera intrínseca”<sup>196</sup>, libertad a la que no entiende como *sustancia*, pues dice que “la libertad acentúa la individualidad, pero no se identifica con la subsistencia”<sup>197</sup>. Por su parte, la voz ‘Libertad’ se centra en el ‘libre albedrío’, es decir, en el dominio sobre los actos que podemos gobernar, pues el autor estima que “la experiencia de la libertad no acompaña a todos nuestros actos, ni tan siquiera a todos los que se dan con la índole de conscientes”<sup>198</sup>, como por ejemplo –dice– el asentimiento a lo evidente, el llanto, la risa..., pues –añade– también tenemos la experiencia de la necesidad en ciertos actos conscientes. “Por consiguiente, se ha de decir que tanto la libertad como la necesidad, son objeto, en el hombre, de experiencia”<sup>199</sup>. Se plantea entonces el tema de la libertad en el ámbito de las manifestaciones humanas, no en el del *acto de ser* personal, o en su esquema, en los *accidentes*, no en la *sustancia*.

Su siguiente tesis sobre la libertad propia del hombre (que no es idéntica a él, pues es una dimensión operativa<sup>200</sup>), dice así: “la libertad posible en un ser limitado o relativo es, necesariamente, una libertad limitada o relativa”<sup>201</sup>. La hipótesis sobre la limitación de la libertad humana ha sido muy repetida en recientes publicaciones y manuales, y muy ejemplificada con argumentos del tipo ‘el hombre no puede volar’. Pero dicha sentencia y tales ejemplos parecen afectar sólo a algunas dimensiones humanas en las que se manifiesta la libertad, en

<sup>195</sup> A. Millán-Puelles, “Las Humanidades y la Universidad”, p. 20.

<sup>196</sup> A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, Rialp, Madrid, 2002, p. 464.

<sup>197</sup> A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, p. 464.

<sup>198</sup> A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, p. 395.

<sup>199</sup> A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, p. 395.

<sup>200</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, p. 398.

<sup>201</sup> A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, p. 395.

concreto, al cuerpo humano. Otra cosa es si la limitación de la libertad se puede atribuir en rigor a todas las dimensiones humanas, en especial a las más relevantes y a la nuclear. En cualquier caso, hay que decir que, huyendo de la ‘libertad absoluta’ postulada por Sartre, se recaba para el hombre una libertad relativa. En efecto, para evitar la irrestricta libertad que el existencialista francés experimentaba y que, por no poder ser colmada por las propias fuerzas la consideró una ‘pasión inútil’, nuestro autor reivindica una libertad humana limitada. Esta tesis deriva de su concepción de lo que constituye lo sustancial y lo accidental en el hombre, pues si la libertad es un atributo o accidente, parece que debe ser limitada, porque de lo contrario desbordaría la pujanza de la sustancia y no podría inherir en ella.

El plano manifestativo en el que el autor enmarca la libertad, predica su dependencia de la razón: “toda la libertad que el hombre tiene en virtud de su propia esencia es la permitida por su índole de animal racional”<sup>202</sup>. Pero concreta que “ciertamente la libertad no es ningún atributo del entendimiento, ni tampoco del cuerpo, sino tan sólo de la facultad volitiva”<sup>203</sup>. Ahora bien, si los pensadores medievales advirtieron que a la voluntad la describe nativamente la necesidad, cabe reiterar la pregunta: ¿de dónde le viene la libertad a esta potencia? No se puede decir que la libertad se la preste el entendimiento a la voluntad, pues en estado nativo el entendimiento también es pasivo. Además, cuando ambas potencias se activan, sucede más bien a la inversa, a saber, que es la voluntad la que le confiere libertad al entendimiento, inclinándolo a pensar unas cosas y evitando otras. De modo que la anterior pregunta acerca del origen de la libertad en la voluntad parece quedar sin adecuada solución.

Si a lo que precede se replica que, para el autor, cabe hablar de otra libertad del entendimiento, no la que le otorga la voluntad, sino la de su nativa “apertura al horizonte ilimitado del ser, que es la ‘libertad trascendental’”<sup>204</sup>, cabe responder que, no obstante, es patente que, nativamente, el entendimiento no conoce nada, es decir, no está abierto a nada, con lo que cabe preguntar: ¿quién abre a la razón? Pero esta pregunta tampoco se responde en este trabajo. Más todavía, aún respondiéndola de modo clásico (es el *entendimiento agente*, según Aristóteles, el que activa a la razón y la rinde abierta en acto), la respuesta deja en el

<sup>202</sup> A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, p. 399.

<sup>203</sup> A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, p. 395. Más adelante añade: “la libertad pertenece formal y directamente a la voluntad, no a ninguna de las otras facultades imperables por ésta. El entendimiento humano no es formal o directamente libre; no procede por sí mismo libremente; pero puede actuar bajo el imperio de la facultad volitiva y, de esta suerte, su ejercicio es libre de una manera mediata: en virtud de la libertad de la facultad humana de querer”; p. 400. E insiste: “en su más propia acepción, como poder o capacidad que el hombre tiene de disponer de sí mismo, la libertad pertenece exclusivamente a la voluntad”; p. 402.

<sup>204</sup> A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, p. 395.

aire la solución de la precedente: ¿de dónde le viene la libertad a la voluntad? Al final Millán-Puelles nos dice que “nuestra voluntad se determina a sí misma”<sup>205</sup>, aunque no nos dice si también se activa a sí misma. En suma, “libre albedrío del hombre es la capacidad que la voluntad humana tiene de autodeterminarse”<sup>206</sup>.

En la parte final de esta voz ‘Libertad’, el autor escribe como colofón: “tanto el libre albedrío como la ‘libertad trascendental’ de la razón, que lo hace posible, son libertades que no nos podemos dar, sino que nos son dadas. Nos encontramos con ellas sin haberlas buscado ni elegido. Son, por tanto, tan naturales en el hombre como es natural en los animales infrahumanos el carecer de ellas. Pero el hombre puede darse a sí mismo otra clase de libertad: la que se adquiere en la práctica de las virtudes morales. A esta libertad que no es innata, sino que puede y debe ser adquirida por el hombre para perfeccionar su propio ser, cabe llamarla ‘libertad moral’, por lograrse en el ejercicio de esas mismas virtudes”<sup>207</sup>. Esto último es claro, pero supone algo que no lo es: que el libre albedrío sea innato y que la llamada libertad trascendental de la razón sea nativa en dicha potencia, pues cabe reiterar la pregunta de cómo es posible que una perfección pueda ser nativa en una potencia pasiva. De lo que precede se puede concluir: 1º, en este planteamiento parece darse una reducción de la libertad al ‘libre albedrío’; 2º, se explica el libre albedrío sólo con relación a la voluntad, sin apelar a la razón; 3º, se supone que el ‘libre albedrío’ es nativo en la voluntad y que la llamada ‘libertad trascendental’ lo es en la razón, pero no se fundamentan ambas afirmaciones.

En cuanto a la libertad que se manifiesta en el acto de ‘elección’, Millán-Puelles sostiene que este acto de la voluntad sigue al juicio práctico de la razón y zanja la deliberación racional<sup>208</sup>. Melendo observa que ‘en la confección del acto libre’ nuestro autor “presta más atención a la (función) del entendimiento... de modo que el defecto de semejante elección, si lo hubiera, provendría prioritariamente de un error del entendimiento”<sup>209</sup>, a lo que este comentador añade que tal error depende “en cada caso, de una especie de opción o predilección primordial de la voluntad (en la que, como en todas, también interviene el

<sup>205</sup> A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, p. 403.

<sup>206</sup> A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, p. 403.

<sup>207</sup> A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, p. 395. Y más adelante insiste: “la libertad pertenece formal y directamente a la voluntad, no a ninguna de las otras facultades imperables por ésta. El entendimiento humano no es formal o directamente libre; no procede por sí mismo libremente; pero puede actuar bajo el imperio de la facultad volitiva y, de esta suerte, su ejercicio es libre de una manera mediata: en virtud de la libertad de la facultad humana de querer”; p. 400.

<sup>208</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, pp. 402-403.

<sup>209</sup> T. Melendo, “Las dimensiones de la libertad”, pp. 597-599.

entendimiento)”<sup>210</sup>. Sin embargo, de admitir que la persona, cada quien, es superior a tales potencias (entendimiento y voluntad), convendría reparar en que el error moral siempre lo comete la *persona*, no directamente una de esas facultades. En efecto, el conocimiento no se equivoca; quien se equivoca es la persona que conoce. El conocer conoce en la medida, el nivel, de los actos cognoscitivos que se ejercen. Pero afirmar o negar que lo conocido no es tal como lo presenta el conocer, o que es exclusivamente tal como un nivel determinado de conocer lo presenta, supone paralizar la prosecución cognoscitiva, y eso, obviamente, no lo puede llevar a cabo el mismo conocer, sino exclusivamente el *sujeto*, porque éste tiene poder de ejercer o detener su conocimiento racional, y lo hace a través de su voluntad. De lo que precede se puede concluir que todo error es subjetivo, y que en él, la voluntad está más implicada que la inteligencia, porque, para actuar, la voluntad siempre requiere el respaldo personal de la persona.

### Conclusiones

La concepción de libertad humana según Antonio Millán-Puelles a lo largo de toda su obra se puede sintetizar en nueve tesis. Tiene, como se ha señalado, como fundamento la concepción del ser humano como un compuesto de *sustancia* y *accidentes*. Por eso a cada una de las sentencias que se establecen se acompañan algunas preguntas que manifiestan líneas que deben ser esclarecidas y fundamentadas, al menos, según el parecer del autor de este trabajo.

1ª. La libertad humana es del plano de los accidentes, no de la sustancia; se ‘tiene’ no se ‘es’. La libertad es un accidente ‘propio’ tan valioso ‘de la naturaleza humana’ que la dignidad de la persona radica, junto con el entendimiento, en ella, pues ésta implica hasta tal punto a la sustancia, que la especifica definitivamente para bien o para mal.

Sobre esta tesis se pueden formular varias cuestiones: si la libertad es un accidente de la sustancia y ésta, en rigor, no es libre sino necesaria, ¿cómo nace la libertad de la necesidad?, ¿por qué se hace girar la dignidad de la persona más sobre los accidentes que sobre la sustancia<sup>211</sup>?, ¿cómo un accidente (aunque sea ‘propio’) puede jugarse el destino eterno de la sustancia?

<sup>210</sup> T. Melendo, “Las dimensiones de la libertad”, p. 599.

<sup>211</sup> En efecto, si se sostiene que la libertad está nativamente en la inteligencia y en la voluntad —y estas potencias se toman como accidentes—, habrá que sostener que la libertad es ‘accidente’. Además, si se añade que la libertad ‘está en la naturaleza’, y si de la sustancia se declara ‘que es la naturaleza’, de la libertad hay que decir que está ‘en la sustancia’; por tanto, que no la es; por tanto será accidente. Junto a eso se sostiene que la dignidad de la persona radica en el entendimiento y en la libertad, que son accidentes.

2ª. El hombre posee dos tipos de libertad: la innata y la adquirida. La adquirida es superior a la innata: más perfecta.

Nótese que la tesis afirma que el hombre ‘posee’, no ‘es’, libertad; y que la libertad humana admite esa doble tipología según la cual la adquirida es más humana que la innata. No obstante, sobre esto cabe preguntar cómo puede ser superior, más perfecta, la adquirida que la innata si nace de ella, si la primera es potencial y la segunda es activa, cómo surge el acto, lo perfecto, de la potencia, lo imperfecto.

3ª. La libertad humana innata es triple: la ‘trascendental’ apertura del entendimiento a conocer toda la realidad; la ‘trascendental’ apertura de la voluntad a querer toda realidad; y el ‘libre albedrío’ o capacidad de la voluntad de elegir cualquier realidad. La más básica es la primera; la más excelsa, la tercera. La libertad humana adquirida es doble: la ‘civil o política’ y la ‘moral’. Ambas presuponen las libertades innatas y son superiores a ellas.

Respecto de la libertad innata, cabe preguntar, por un lado, si pueden tener libertad nativa la razón y la voluntad o si en tal estado son potencias puramente ‘pasivas’; por otro lado, en qué se distingue la ‘libertad trascendental’ de la voluntad del ‘libre albedrío’ de esta potencia, si ambas libertades se consideran innatas; en tercer lugar, cómo puede ser el libre albedrío superior a las precedentes si se funda en ellas.

Respecto de la libertad adquirida cabe cuestionar, por un lado, cómo surge de la innata si la innata parece estar en potencia, es decir, cómo se pasa de la potencia al acto; por otro, cómo pueden ser superiores las adquiridas si nacen de las innatas, o sea, de dónde sacan el añadido.

4ª. La libertad humana tiene dos dimensiones mutuamente complementarias: la capacidad de iniciativa y su orientación al servicio del interés general.

Pueden hacerse dos cuestiones referidas a ambos aspectos de la libertad: primera: si la clave de la capacidad de iniciativa radica en ser ‘origen’ de actos, ¿no equivale esto a medir la libertad por lo inferior a ella, sus actos? Segunda: ¿‘el servicio al interés general’ equivale a (o agota) la ‘responsabilidad’?, pues parece que el interés general es exclusivamente social, mientras que la libertad también se puede corresponder con el ser divino.

5ª. La libertad humana respecto de su ‘sujeto’ depende necesariamente de un principio o causa<sup>212</sup>.

Ahora bien, ¿cómo puede ser libre la libertad si depende necesariamente de un principio, de una causa, pues lo principiado, el efecto, depende inexorable-

<sup>212</sup> Si esta tesis se complementa con esta otra: *La libertad es una causa libre*, hay que preguntar: ¿cómo puede ser libre una causa, si una causa no se entiende sin causar un efecto? Las nociones de causa-efecto guardan una relación necesaria, no libre.



mente del principio, de la causa?, ¿se puede articular correctamente una libertad accidental con una necesidad sustancial?

6ª. La libertad humana respecto de su ‘objeto’, es ‘libertad de indiferencia’. Respecto del sujeto, debe supeditarse a él.

En cuanto a lo primero, el autor atribuye la libertad de indiferencia a la *voluntas ut ratio*. Ahora bien, ¿es indiferente la voluntad racional respecto de todos los objetos a los que está abierta? Y si tal libertad es indiferente respecto de todo objeto, ¿no equivale esto a sostener que se la considera más valiosa a ella que a cualquier otra realidad y, por tanto, que está justificado que esté desvinculada de aquélla? En cuanto a lo segundo, el uso de la libertad debe afirmar el ser del hombre, la sustancia, naturaleza o esencia humana. Ahora bien, ¿un accidente puede afirmar o negar la sustancia? Si debe supeditarse al modo de ser de la sustancia, es porque será inferior a ella. Y si lo es, ¿por qué se radica la dignidad humana en el accidente y no en la sustancia?

7ª. La libertad humana deriva de la necesidad y se subordina a ella.

También aquí se puede preguntar si lo libre surge de lo necesario, o si debe subordinarse a lo necesario. Como dicha tesis supone admitir que la necesidad es superior a la libertad, cabe cuestionar si esta jerarquía es real, pues la ‘necesidad’ parece más bien una noción modal que se opone a otra noción lógica, la ‘posibilidad’, mientras que la libertad es una noción que designa una dimensión real.

8ª. La libertad humana es limitada.

El autor sostiene que es limitada en sí misma, es decir, porque radica en potencias que son limitadas, y también porque el sujeto en el que las potencias inhiere, también es limitado<sup>213</sup>. No obstante, de ser así, cabe preguntar por qué se dice que la libertad trascendental nativa está abierta a todo, y asimismo, por qué la libertad adquirida puede crecer progresivamente, y en virtud de qué. Y si crece ‘progresivamente, dónde radica su límite. Además, de la libertad adquiri-

---

<sup>213</sup> La tesis clásica afirma al respecto que las potencias inmateriales son limitadas *a nativitate*, pero al ser progresivamente activadas se eliminan sus límites. La tesis moderna, en cambio, defiende que la libertad es irrestricta. Ambas tesis se explican así: “En lo que respecta a la libertad la filosofía clásica pone la libertad en las potencias. Las potencias en principio son finitas (si se tienen en cuenta los hábitos, ya digo que no; sin embargo, el sustancialismo impide profundizar en la cuestión. Hoy conviene hacerlo para entrar en diálogo con los modernos). De esta manera la libertad viene a ser una propiedad, un accidente; y tiene que ver con medios, no con fines. En cambio, la filosofía moderna pone la libertad en la potencia infinita. Con ello también la libertad se infinitiza, pues se infinitiza la acción. Pero esa infinitización de la libertad, por así decirlo, la malogra. De entrada, tiene que ser una libertad de indeterminación; correlativamente, el progreso desde el principio potencial hasta el absoluto es un proceso de determinación (salvo que se renuncie a la determinación y se opte por quedarse en la pura potencialidad sin querer salir de ella, como en Sartre)”; L. Polo, *Persona y libertad*, p. 247.

da se dice que puede ‘elegir’ a Dios. Ahora bien, ¿cómo una libertad limitada puede corresponderse con una realidad ilimitada?

9ª. La forma máxima de libertad es la elección de Dios, propia del libre albedrío.

Con todo, si ‘elegir’ a Dios es propio del libre albedrío y tal ‘elección’ es ‘la forma máxima de libertad’, por qué se dice que la libertad moral es superior al libre albedrío. Seguramente será porque la ‘elección de Dios’ es el ejercicio moral del libre albedrío. Pero entonces, ¿es Dios un tema de la ética, un tema que cae bajo el dominio de nuestros actos? Según el planteamiento tomista, tanto el libre albedrío como su acto de elegir son propios de la voluntad y versan sobre medios, no sobre el fin último, entonces, ¿se puede, en rigor, ‘elegir’ a Dios? Y si no es tema que caiga bajo la elección y es claro que la libertad humana se corresponde con él, ¿de qué libertad se trata?

## EPÍLOGO

Si se estudia con cierto detenimiento la antropología de Millán-Puelles en sus diversas vertientes (en este trabajo se han examinado tres de ellas, a cada una de las cuales se ha dedicado un capítulo), puede llegarse a varias conclusiones que ahora destacamos.

En primer lugar, del binomio *sustancia-accidentes*, el autor parece dar mayor relevancia a los ‘accidentes’ (inteligencia y voluntad) que a la misma ‘sustancia’ (cuerpo-alma), porque ciñe a ellos, tanto en su estado natural de ‘potencias’ como en su estado activado de ‘actos’, y ‘virtudes’ la ‘dignidad de la persona humana’; lo cual lleva a preguntarse por cómo pueden ser superiores los accidentes a la sustancia, y cómo puede surgir lo superior de lo inferior, el acto de la potencia.

En segundo lugar, si se estudia el conocimiento humano en el nivel superior, es decir, en el que éste confina con la antropología, o sea, si se tiene en cuenta la referida dualidad *subjetividad-autoconciencia* o ‘conciencia de sí’, tenemos la misma cuestión de fondo, a saber, que lo superior es el ‘entendimiento posible’ (razón, inteligencia o entendimiento), porque éste es el único entendimiento que conoce; en cambio, considera al ‘entendimiento agente’ inferior e instrumento de aquél y, además, no cognoscitivo. Ahora bien, como el entendimiento pasivo en su estado potencial no conoce, hay que preguntar cómo se activa y de dónde educa el conocimiento. Además, como el autor añade que la clave del conocer es la ‘conciencia de sí’ hasta el punto que radica en ella ‘la dignidad de la persona humana’, se ve urgido a sostener que, dado que la persona no la posee nativamente, su dignidad radica en que es ‘capaz de llegar a tenerla’, es decir, en que está en potencia de poseerla. Pero a esto le cabe la misma pregunta que se ha formulado en el párrafo anterior: cómo puede surgir lo superior de lo inferior, el acto de la potencia, el conocer intelectual de la carencia de conocimiento.

En tercer lugar, si se atiende al binomio *naturaleza-libertad*, nos encontramos con la misma posición de fondo que en los temas precedentes, a saber, que la ‘libertad moral’ es superior a la ‘libertad nativa’, y, a su vez, que la libertad es superior a la ‘naturaleza humana’ porque el autor radica en ella ‘la dignidad de la persona humana’; luego parece que lo posterior y accidental sea superior a lo anterior y sustancial. Además, se sostiene esto pese a mantener que la libertad es un ‘accidente’ de la naturaleza humana, en concreto, un ‘propio’ que atribuye

tanto nativa como adquiridamente a la inteligencia y a la voluntad, las cuales son ‘potencias’, y, por tanto, las considera asimismo como ‘accidentes’. Por lo que se formular la misma pregunta: cómo puede ser superior la libertad a la naturaleza, cómo puede ser superior la libertad adquirida, la moral, a la innata, la trascendental, o cómo puede surgir lo superior de lo inferior, el acto de la potencia.

Se cuenta que, en su última etapa filosófica, Heidegger comentó que, de haber conocido desde el principio de su andadura intelectual la realidad del intelecto agente, todo su pensamiento hubiese sido enteramente distinto. Seguramente, este sincerarse del pensador de Friburgo lo podrían haber secundado buena parte de los pensadores modernos si se hubiesen dado cuenta del alcance del hallazgo aristotélico, filósofos que –a distinción de los clásicos– pusieron primero, en tiempo y en importancia, la potencia al acto, concibiendo lo activo como resultado perfectivo final del desencadenamiento espontáneo de lo potencial, es decir, pretendieron educir el acto de la potencia, sosteniendo explícita o implícitamente que la potencia se autoactiva espontáneamente.

Dicha actitud parece fruto de un olvido, a saber, de lo que expone Aristóteles a renglón seguido del texto en el que describe –con su brevedad y lucidez características– el intelecto agente: “desde el punto de vista de cada individuo la ciencia en potencia es anterior en cuanto al tiempo, pero desde el punto de vista del universo en general no es anterior ni siquiera en cuanto al tiempo”<sup>1</sup>, o sea, que primero, ontológica y temporalmente, es el acto a la potencia, siendo el acto condición de posibilidad de la activación y perfeccionamiento de las potencias, no a la inversa. Además, se puede explicar el acto al margen de su activar a las potencias (lo inverso es imposible), porque es claro que el fin de lo superior en el hombre no es activar a lo inferior suyo. Por eso escribió el Estagirita que el intelecto agente “una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno”<sup>2</sup>.

En consecuencia, si se coloca ‘la dignidad de la persona humana’ en el intelecto agente, y éste se ve como acto cognoscente a nivel de *acto de ser* personal humano’, se da un paso ulterior a la definición del hombre como *sustancia* (porque la sustancia –*entelécheia*– es un sentido del acto inferior al del acto de conocer –*enérgeia*–, máxime si se trata del nivel superior del conocer humano). Además, dado que en el modelo categorial *sustancia-accidentes* el conocer se estima accidental, al pasar a un modelo basado en la ‘enérgeia’, se puede decir que la sustancia se pueda conocer<sup>3</sup>. En consecuencia con dicho cambio de para-

<sup>1</sup> Cfr. Aristóteles, *De anima*, III, c. 5, 430 a 10-24.

<sup>2</sup> Cfr. Aristóteles, *De anima*, III, c. 5, 430 a 10-24.

<sup>3</sup> “Estimo que es conveniente elevar el *lumen intellectus* hasta el nivel de la persona. Con ello se deja de lado el sustancialismo”; L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. I, p. 157. En otro

digma, la dignidad de la persona humana habrá que radicarla en el *acto de ser* personal, no en las potencias de la *esencia* humana, en la raíz nativa, no en las adquisiciones posibilitadas por aquélla en las facultades.

Otro tanto cabrá decir respecto de la libertad: si se evita entenderla predicamentalmente como un accidente y se la ve como *acto de ser* personal humano, se puede atribuir a ella la dignidad de la persona humana, se explica de modo sencillo su despliegue en las manifestaciones humanas, es decir, la activación progresiva de las facultades superiores (inteligencia y voluntad), y se evita resolver la paradoja de suponer que la libertad accidental nazca de la necesidad sustancial y que sea superior a ella. En suma, si la libertad, como el intelecto agente, es acto en el sentido de *acto de ser* personal, el problema de explicar que lo activo y perfecto surja de lo potencial e imperfecto se soluciona por elevación.

En suma, en antropología, primero, ontológica y temporalmente, es el acto (*acto de ser*), y segundo, el desarrollo de las potencias (*esencia*). Es el acto quien activa y perfecciona a las potencias de la esencia, y no ellas las que se autoactivan o mejoran al acto de ser. Lo superior da razón de la mejora de lo inferior, no al revés, ni se mejora lo inferior a sí mismo. Millán-Puelles en la defensa del realismo clásico —especialmente de Tomás de Aquino— aprovechan-

---

lugar es más explícito: “¿Aristóteles habla también de separación cuando habla de lo intelectual? Sí: hay textos muy netos al respecto. Dice: el intelecto agente es *horistón*. Ya hemos hablado del intelecto agente separado, uno para todos. Pues no es así: la separación del intelecto agente es la *distinctio realis essentia-esse*, siendo el intelecto agente algo del orden del *esse hominis*, una propiedad trascendental de la persona. Ahí hay separación; pero Aristóteles también dice que la separación de la sustancia y la separación del intelecto no son el mismo tipo de separación, o sea, que la noción de separación no es unívoca. Porque el intelecto se separa para hacerse todo, mientras que la sustancia se separa precisamente para no confundirse con nada; la sustancia está separada de tal manera que se consuma en su separación, y en cambio es propio del intelecto en general el hacerse todo: por el intelecto el alma es en cierto modo todas las cosas, *psyché pos panta*. Ese *pos* es el intelecto, el conocimiento. Si el intelecto se confundiera *a priori* con lo que conoce no lo conocería; el intelecto tiene que ser puro intelecto para poder entender, y esa pureza es la separación peculiar del intelecto, su carácter de *horistón*. En cambio la sustancia no se separa para hacerse otro, sino precisamente para consumarse en su separación... una separación que se consuma como tal; mientras que la separación del intelecto es el modo según el cual el intelecto preserva su pureza diamantina sin la cual no puede entender nada. Esta separación es una separación superior a la otra; el criterio sustancial de separación y el intelectual no son el mismo. Precisamente por eso decir que el intelecto agente es una sustancia es un error; porque decir que el intelecto agente se separa para estar separado no es propio de un intelecto. Si se define la sustancia como lo separado según su *inseidad*, el intelecto agente no puede ser una sustancia. Averroes se equivoca profundamente, porque es sustancialista”; L. Polo, *El conocimiento del universo físico*, pp. 247-8.

do el método fenomenológico y su conocimiento de la filosofía moderna<sup>4</sup> y contemporánea<sup>5</sup>, se encuentra entonces más cerca de estas últimas.

---

<sup>4</sup> Como se ha puesto de relieve, de entre los pensadores modernos es Kant al que Millán-Puelles puso mayor atención. Cfr. A. G. Bertolacci, *La libertad trascendental en la subjetividad. Estudio acerca del fundamento de la Antropología de Antonio Millán-Puelles*, Educa, Buenos Aires, 2006, p. 249.

<sup>5</sup> Es bien sabido que de entre los pensadores que se encuadran en la filosofía contemporánea, es Husserl quien más peso dejó en la filosofía de Millán-Puelles, en especial, por el uso del método fenomenológico. En este sentido se ha escrito que “O pensamento antropológico de Millán-Puelles, pode ser situado entre os esforços pós-racionalistas que abordam com um método fenomenológico a questão do sentido da existência humana”; J. V. Cacuchi, *O sentido da existência humana e o problema da liberdade. Pretextos para uma síntese antropológica na filosofia de A. Millán-Puelles*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2005, p. 106.

## BIBLIOGRAFÍA

### 1. Fuentes: libros

- MILLÁN-PUELLES, A., *Ontología de la existencia histórica*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1951.
- *Fundamentos de filosofía*, Rialp, Madrid, <sup>2</sup>1958.
  - *La claridad en la filosofía y otros estudios*, Rialp, Madrid, 1958.
  - *Persona humana y justicia social*, Rialp, Madrid, <sup>5</sup>1982.
  - *La formación de la personalidad humana*, Rialp, Madrid, 1989.
  - *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 1967.
  - *Economía y libertad*, Confederación Española de Cajas de Ahorro, Madrid, 1974.
  - *Sobre el hombre y la sociedad*, Rialp, Madrid, 1976.
  - *Universidad y sociedad*, Rialp, Madrid, 1976.
  - *Léxico filosófico*, Rialp, Madrid, <sup>2</sup>2002.
  - *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid, 1990.
  - *La libre afirmación de nuestro ser*, Rialp, Madrid, 1994.
  - *El valor de la libertad*, Rialp, Madrid, 1995.
  - *Ética y realismo*, Rialp, Madrid, 1996.
  - *El interés por la verdad*, Rialp, Madrid, 1997.
  - *La lógica de los conceptos metafísicos. Tomo II. La articulación de los conceptos extracategoriales*, Rialp, Madrid, 2003.
  - *La inmortalidad del alma humana*, Rialp, Madrid, 2008.

### 2. Fuentes: escritos menores

- MILLÁN-PUELLES, A., “La idea de la libertad en Jaspers”, *Arbor*, 1951 (65), pp. 61-65.
- *Maeztu y la defensa del espíritu*, Amigos de Maeztu, Madrid, 1957.

- “La dialéctica de la intimidad y trascendencia en la superación de la antropología subjetivista”, en *Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 7-14 sep. 1963, vol. III, pp. 259-267.
- “Para una teoría de la inadecuación de la conciencia”, *Atlántida*, 1965 (3, 13), pp. 5-15.
- “La dignidad de la persona humana”, *Atlántida*, 1966 (4, 14), pp. 573-577.
- “En torno a la idea del ‘yo’”, *Estudios de Metafísica*, 1971, pp. 9-13.
- “Cinco lecciones sobre la libertad”, *Revista de Medicina de la Universidad de Navarra*, 1981 (25, 1), pp. 59-63.
- “El sentido trascendente de la existencia y la educación”, *Revista Española de Pedagogía*, 1982 (40, 158), pp. 57-60.
- “Amor a la libertad”, en AA.VV., *Homenaje a Monseñor Josemaría Escrivá de Balaguer*, Eunsa, Pamplona, 1986, pp. 25-49.
- “Maeztu y la libertad”, *Razón Española*, 1986 (4, 29), pp. 261-276.
- “La dignidad de la persona humana”, *Cuadernos de Realidades Sociales*, 1986 (27-28), pp. 113-117.
- “La formación de la persona”, en AA.VV., *El pensamiento filosófico-pedagógico de Jacques Maritain*, San Pablo CEU, Colección Anales, nº 3, Madrid, 1988, pp. 65-66.
- “El origen del mundo y del hombre”, en AA.VV., *Historia analítica de las Humanidades*, vol. I, Fundación Fies y Eiusa, Barcelona, 1995, pp. 15-23.
- “Las Humanidades y la Universidad”, *Intus-Legere*, 1998 (1), pp. 16-28.
- “Valor y contravalor de la persona humana”, *Intus-Legere*, 1998 (1), pp. 59-84.

### 3. Bibliografía secundaria

- ALVIRA, T., *Naturaleza y Libertad*, Eunsa, Pamplona, 1985.
- ARANA, J., “Necesidad, libertad, Azar”, en *Realidad e irrealidad. Estudios en homenaje al Profesor Millán-Puelles*, Rialp, Madrid, 2001, pp. 33-43.
- ARISTÓTELES, *De anima*, en *Aristotelis Opera*, I. Bekker (ed.), Gruyter, Berlin, 1960-1961.
- ARNOU, R., “La critique de la connaissance intellectuelle de l’homme dans la philosophie de Saint Thomas”, *Gregorianum*, 1971 (3), pp. 283-284.



- BARRIO, J. M., "Dignidad y trascendencia de la persona. Una panorámica de la antropología de Antonio Millán-Puelles", en *Propuestas antropológicas del s. XX*, vol. I, J. F. Sellés (ed.), Eunsas, Pamplona, 2006, pp. 47-75.
- BARRIO, J. M., "Libertad trascendental y educación", *Anuario Filosófico*, 1994 (27, 2), pp. 527-540.
- BERTOLACCI, A. G., *La libertad trascendental en la subjetividad. Estudio acerca del fundamento de la Antropología de Antonio Millán-Puelles*, Educa, Buenos Aires, 2006.
- BICOCCA, M., *La persona humana y su formación en Antonio Millán-Puelles*, Eunsas, Pamplona, 2011.
- BOYER, Ch., "Le sens dun texte de Saint Thomas: *De Veritate*, 1, 9", *Gregorianum*, 1924 (5), pp. 427-428.
- CACUCHI, J. V., *O sentido da existência humana e o problema da liberdade. Pretextos para uma síntese antropológica na filosofia de A. Millán-Puelles*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2005.
- CARDONA, C., *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp, Madrid, 1969.
- CONNEL, D., "S. Thomas on Reflection and Judgement", *Iris Theological Quarterly*, 1978 (45), pp. 234-247.
- DEL BARCO, J. L., "La condición humana. Naturaleza y libertad", en *Razón y libertad*, R. Alvira (coord.), Rialp, Madrid, 1990, pp. 137-154.
- DERISI, O. N., "La Verdad II. La Verdad en la inteligencia humana", *Sapientia*, 1985 (40), pp. 5-8; pp. 83-88; pp. 163-170; pp. 243-248.
- ERES BRUN, J. J. *La libre realización del hombre según Antonio Millán-Puelles (Fundamentos para una antropología)*, Tesis Doctoral, Universidad de la Santa Cruz, Roma, 2005.
- ESCANDELL, J., "Los diecinueve libros y medio de Antonio Millán-Puelles", en *Arbil*, nº 97 [<http://www.arbil.org/97jose.htm>].
- "Obras de Antonio Millán-Puelles y breve bibliografía secundaria", *Pensamiento*, 2006 (62, 232), pp. 139-157.
- FABRO, C., *Percepción y pensamiento*, Eunsas, Pamplona, 1978.
- FERNÁNDEZ LABASTIDA, F., *La síntesis de autoconciencia y libertad en Antonio Millán-Puelles*, Tesis Doctoral, Universidad de la Santa Cruz, Roma, 2009.
- FINANCE, J. de, "Cogito cartésien et reflexion thomiste", *Archives de Philosophie*, 1946 (16, 2), pp. 160-162.
- GARCÍA LÓPEZ, J., "Tres modalidades de la autoconciencia", *Anuario Filosófico*, 1994 (27, 2), pp. 567-581.

- GARCÍA NORRO, J. J., “El conocimiento de sí mismo. Reflexiones sobre *De anima*, III, 2”, en AA.VV., *Realidad e irrealidad. Estudios en homenaje al Profesor Millán-Puelles*, Rialp, Madrid, 2001, pp. 89-104.
- GUTIÉRREZ ROSADO, A., *La naturaleza humana como realidad trascendente en el pensamiento de Antonio Millán-Puelles*, Tesis Doctoral, Universidad de la Santa Cruz, Roma, 2006.
- HAYA, F., *Tomás de Aquino contra la crítica*, Eunsa, Pamplona, 1992.
- HOENEN, P., *La Theorie du jugement d’apres St. Thomas d’Aquin*, U. Gregoriana, Roma, 1953.
- *Reality and Judgement According St. Thomas*, Tiblier, Chicago, 1952.
- ISAAC, J., “Sur la connaissance de la vérité”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1948 (32), pp. 337-350.
- KANT, I., *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1978.
- Liber de causis / El libro de las causas*, edición bilingüe, estudio preliminar y bibliografía y traducción de R. Aguila Ruiz, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2001.
- LLANO, A., *Metafísica y Lenguaje*, Eunsa, Pamplona, 1984.
- MANTECA, J. M., *Racionalidad y libertad. Las dimensiones de la libertad según Millán-Puelles*, Tesis Doctoral, Universidad de la Santa Cruz, Roma, 1999.
- MARTÍNEZ LÓPEZ, F. J., *La fundamentación de la ética realista. Valoración de la propuesta de A. Millán-Puelles*, Tesis Doctoral, Universidad de la Santa Cruz, Roma, 1999.
- MELENDO, T., “Las dimensiones de la libertad”, *Anuario Filosófico*, 1994 (27, 2), pp. 583-602.
- MURILLO, J. I., *Operación, hábito y reflexión*, Eunsa, Pamplona, 1998.
- POLO, L., “Lo intelectual y lo inteligible”, *Anuario Filosófico*, 1982 (15), pp. 103-132.
- *Curso de teoría del conocimiento*, vol. I, Eunsa, Pamplona, 1984.
- *Curso de teoría del conocimiento*, vol. II, Eunsa, Pamplona, 1985.
- *Introducción a la Filosofía*, Rialp, Madrid, 1995.
- *Antropología trascendental*, I: *La persona humana*, Eunsa, Pamplona, 1999.
- *Nominalismo, idealismo y realismo*, Eunsa, Pamplona, <sup>2</sup>2001.
- *Curso de teoría del conocimiento*, vol. IV, Eunsa, Pamplona, 2004.
- *Persona y libertad*, Eunsa, Pamplona, 2007.
- *El conocimiento del universo físico*, Eunsa, Pamplona, 2008.
- *La esencia del hombre*, Eunsa, Pamplona, 2011.

- PUTALLAZ, F. X., *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, Vrin, París, 1991.
- SAINTE-MARIE, J. de, "Intentionalité et réflexivité", en *Atti del Congresso Internazionale Tommaso d'Aquino nell suo VII centenario*, Edizioni domenicane italiane, Napoles, 1977 (VI), pp. 501-511.
- SANTOS, M., "Sobre la libre afirmación de nuestro ser", *Anuario Filosófico*, 1994 (27, 2), pp. 847-853.
- SEGURA, C., "La dimensión reflexiva de la verdad en Tomás de Aquino", *Anuario Filosófico*, 1982 (15), pp. 271-277.  
 – *La dimensión reflexiva de la verdad*, Eunsa, Pamplona, 1992.
- SELLÉS, J. F., "Las operaciones inmanentes del conocer y del querer", *Anuario Filosófico*, 1994 (27, 2), pp. 699-718.  
 – *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 90, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.  
 – *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1995; <sup>2</sup>2000.  
 – *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2008.  
 – "La distinción entre la antropología y la ética", *Studia Poliana*, 2011 (13), pp. 119-153.  
 – *En defensa de la verdad*, Universidad de Piura, Piura, 2011.  
 – *Antropología para inconformes*, Rialp, Madrid, <sup>3</sup>2012.  
 – *El intelecto agente y los filósofos. Venturas y desventuras del supremo hallazgo aristotélico sobre el hombre, I. Siglos IV a. C. - XV*, Eunsa, Pamplona, 2012.  
 – "Revisión de la teoría reflexiva del conocer humano", *Sapientia*, 2013 (69, 233), pp. 67-95.
- SILVESTRE DE FERRARA: *Sancti Thomae Aquinatis... Opera omnia: iussu edita Leonis XIII P.M.*, vol. XIV: *Summa contra Gentiles ad codices manuscriptos praesertim sancti doctoris autographum exacta: liber tertius, cum commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis; cura et studio Fratrum Praedicatorum*, Riccardi Garroni, Romae, 1926.
- SPAEMANN, R., *Acerca de la distinción entre 'algo' y 'alguien'*, Eunsa, Pamplona, 2000.
- TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, 24, *Sobre el libre albedrío*, Introducción, traducción y notas de J. F. Sellés, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 165, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2002.

- TOMÁS DE AQUINO, *Index Thomisticus*, en E. Alarcón (ed.): *Corpus Thomisticum* [<http://www.corpusthomisticum.org/it/index>].
- TORIBIO, I., “Las dos dimensiones esenciales de la verdad formal”, *Sapientia*, 1986 (41), pp. 47-54.
- TORRELL, J. P., *Iniciación a Tomás de Aquino, su persona y su obra*, Eunsa, Pamplona, 2002.
- WEBERT, J., “Reflexio. Etude sur les opérations réflexives dans la psychologie de Saint Thomas”, *Melanges Mandonnet*, 1930 (1), pp. 281-325.
- WEISHEIPL, J. A., *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, Eunsa, Pamplona, 1994.

## CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA

1. BENITO JERÓNIMO FEIJOO, *Ensayos psicológicos*. Introducción y selección de Juan Cruz Cruz (1997).
2. SALVADOR PIÁ TARAZONA, *Los primeros principios en Leonardo Polo. Un estudio introductorio de sus caracteres existenciales y su vigencia* (1997) (agotado).
3. MATÍAS NIETO SERRANO, *El sistema de la ciencia viviente. Antología filosófica*. Introducción y selección de Juan Arana (1997).
4. M<sup>a</sup> CRISTINA REYES, *El ser en la metafísica de Carlos Cardona* (1997).
5. RAFAEL V. ORDEN JIMÉNEZ, *Sanz del Río, traductor y divulgador de la Analítica del Sistema de la Filosofía de Krause* (1998).
6. MIGUEL GARCÍA-VALDECASAS, *Límite e identidad. La culminación de la filosofía en Hegel y Polo* (1998).
7. JORGE E. GRACIA, *Filosofía hispánica. Concepto, origen y foco historiográfico* (1998).
8. AVERROES, *Sobre filosofía y religión*, Introducción y selección de textos de Rafael Ramón Guerrero (1998).
9. RODRIGO SÁNCHEZ DE ARÉVALO, *Tratado sobre técnica, método y manera de criar a los hijos, niños y jóvenes (1453)*. Estudio y notas de Lorenzo Velázquez; Traducción de Pedro Arias (1999).
10. TOMÁS DE MERCADO (1523-1575), *Antología filosófica*. Introducción y selección de textos de Mauricio Beuchot (1999).
11. NELSON ORRINGER, *La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset* (1999).
12. MAURICIO BEUCHOT, *Semiótica, filosofía del lenguaje y argumentación en Juan de Santo Tomás* (1999).
13. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, *Domingo Báñez (1528-1604): Introducción a su obra filosófica y teológica* (1999).
14. ALONSO LÓPEZ DE CORELLA, *Trescientas preguntas de cosas naturales 1546*, Estudio y edición de Juan Cruz Cruz (2000).
15. ALONSO FERNÁNDEZ DE MADRIGAL, "EL TOSTADO", *Breviloquio de amor e amicitia*, Introducción y selección de textos de Nuria Belloso Martín (2000).
16. MARCIN CZAJKOWSKI, *El tema de Dios en la filosofía de Julián Marías* (2001).
17. ALEXANDER FIDORA / JOSÉ G. HIGUERA (eds.), *Ramon Llull: Caballero de la fe. El arte luliano y su proyección en la Edad Media* (2001) (agotado).
18. PEDRO MARTÍNEZ DE OSMA, *Petri Osmensis In libros Aristotelis commentarii*, Introducción y selección de textos de Ana Cebeira (2002).
19. MAURICIO BEUCHOT, *Humanismo novo hispano* (2003).
20. IDOYA ZORROZA, *La filosofía de lo real en Xavier Zubiri* (2003).
21. DOMINGO BÁÑEZ, *La imagen de Dios en el hombre. Comentario a la 'Suma Teológica', I, q. 93, Sobre el fin o término de la producción del hombre*, Introducción y notas de José Angel García Cuadrado, Traducción de Alfonso Chacón (2003).
22. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas I* (2004).
23. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas II* (2004).
24. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas III* (2004).
25. CARLOS TORRES, *La ética de Jaime Balmes* (2004).
26. DIEGO PÉREZ DE VALDIVIA, *Tratado de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora (1582)*, Introducción y edición de Juan Cruz Cruz (2004).
27. BÁRBARA DÍAZ, *El internacionalismo de Vitoria en la era de la globalización* (2005).

28. JUAN JOSÉ GARCÍA, *Persona y contexto socio-histórico en María Zambrano* (2005).
29. SAVERIO DI LISO, *Domingo de Soto: ciencia y filosofía de la naturaleza* (2006).
30. JUAN JOSÉ GARCÍA, *Inteligencia sentiente, reidad, Dios. Nociones fundamentales en la filosofía de Zubiri* (2006).
31. ANTONIO PÉREZ, *Presciencia y posibilidad (Comentario a Suma Teológica, I, disp. V y VI, 1656)*, Introducción, selección de textos y traducción de Juan Cruz Cruz (2006).
32. FRANCISCO O'REILLY, *Duda y opinión. La conciencia moral en Soto y Medina* (2006).
33. ANTONIO PÉREZ, *Naturaleza y sobrenaturaleza (Comentario a la Segunda y Tercera parte de la Suma Teológica, tratado II: disputaciones II, III y IV, 1669)*, Estudio preliminar, selección de textos y traducción de Juan Cruz Cruz (2006).
34. WALTER REDMOND, *El albedrío. Proyección del tema de la libertad desde el Siglo de Oro español* (2007).
35. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, *Una lectura del diálogo sobre la dignidad del hombre de Pérez de Oliva* (2007).
36. M<sup>a</sup> IDOYA ZORROZA (ed.), *Proyecciones sistemáticas e históricas de la teoría suareciana de la ley* (2009).
37. DAVID GONZÁLEZ GINOCCHIO / M<sup>a</sup> IDOYA ZORROZA, *Metafísica y libertad. Hitos del pensamiento español* (2009).
38. VÍCTOR ZORRILLA, *El estado de naturaleza en Bartolomé de las Casas* (2010).
39. ARMANDO SAVIGNANO, *Ocho miradas al pensamiento español del s. XX* (2010).
40. IÑIGO GARCÍA ELTON, *La bondad y la malicia de los actos humanos. Un comentario de Juan de Santo Tomás a la 'Suma Teológica'* (2010).
41. JEAN PAUL COUJOU, *Bibliografía suareciana* (2010).
42. M<sup>a</sup> IDOYA ZORROZA (ed.), *Causalidad y libertad. Y otras cuestiones filosóficas del Siglo de Oro español* (2011).
43. SERGIO RAÚL CASTAÑO, *La interpretación del poder en Vitoria y Suárez* (2011).
44. JUAN CRUZ CRUZ, *La interpretación de la ley según Juan de Salas (1553-1612)* (2011).
45. JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ (ED.), *El conocimiento de lo físico, según Leonardo Polo* (2011).
46. ÁNGEL RUMAYOR, *El yo en Zubiri* (2013).
47. ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ / DAVID GONZÁLEZ GINOCCHIO, *Pensamiento, lenguaje y realidad. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo* (2012).
48. JUAN FERNANDO SELLÉS, *Sustancia, autoconciencia y libertad. Estudio sobre la antropología de Antonio Millán-Puelles* (2013).

